



Universidad Nacional Mayor de San Marcos

Universidad del Perú. Decana de América

Dirección General de Estudios de Posgrado
Facultad de Letras y Ciencias Humanas
Unidad de Posgrado

**El concepto de libertad en Marx y los derechos
humanos**

TESIS

Para optar el Grado Académico de Doctor en Filosofía

AUTOR

Carlos Efraín CAPARÓ MADRID

ASESOR

Eduardo Emilio HERNANDO NIETO

Lima, Perú

2019



Reconocimiento - No Comercial - Compartir Igual - Sin restricciones adicionales

<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/4.0/>

Usted puede distribuir, remezclar, retocar, y crear a partir del documento original de modo no comercial, siempre y cuando se dé crédito al autor del documento y se licencien las nuevas creaciones bajo las mismas condiciones. No se permite aplicar términos legales o medidas tecnológicas que restrinjan legalmente a otros a hacer cualquier cosa que permita esta licencia.

Referencia bibliográfica

Caparó, C. (2019). *El concepto de libertad en Marx y los derechos humanos*. Tesis para optar grado de Doctor en Filosofía. Unidad de Posgrado, Facultad de Letras y Ciencias Humanas, Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Lima, Perú.

HOJA DE METADATOS COMPLEMENTARIO

- Código orcid del autor (dato opcional)
No tengo
- Código orcid del asesor (obligatorio)
Eduardo Hernando: 00000001-9464-7224
- DNI del autor
08700293
- Grupo de investigación
No pertenece
- Institución que financia parcial o totalmente la investigación.
Autofinanciado
- Ubicación geográfica donde se desarrolló la investigación. Debe incluir localidades y coordenadas geográficas:
Dirección: Jirón Amancaes 716 Huamanga- Ayacucho.
Coordenadas: Longitud: 074°42'.39.28"; Latitud S12°2'35.74"
- Año a rango de años que la investigación abarcó.
05/2015 a 08/2019



UNIDAD DE POSGRADO
ACTA DE SUSTENTACIÓN DE TESIS DE
GRADO ACADÉMICO DE DOCTOR

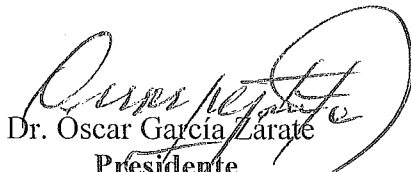
Siendo los seis días del mes de diciembre del dos mil diecinueve, siendo las 11.00 horas, en el local de la Facultad de Letras y Ciencias Humanas, se reunió el Jurado de Grado integrado por los profesores: Dr. Óscar García Zárate (Presidente), Dr. Eduardo Hernando Nieto (Asesor), Dr. Raimundo Prado Redondez (Informante), Dr. Miguel Ángel Polo Santillán (Informante) y Dr. Richard Orozco Contreras (Miembro) para calificar la sustentación de la tesis titulada **El concepto de Libertad en Marx y los Derechos Humanos**, presentada por el señor Carlos Efraín Caparó Madrid, magíster en Derecho Penal, para optar el Grado de **Doctor en Filosofía**.

Hecha la exposición y absueltas las preguntas formuladas por el Jurado, éste acordó la siguiente calificación de acuerdo a lo establecido por el Reglamento General de Estudios de Posgrado.


Muy bueno (17)

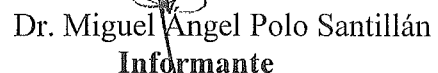
Habiendo sido aprobada la sustentación de la tesis, el Jurado recomendó que la Facultad proponga que se le otorgue el grado académico de Doctor en Filosofía al magíster **Carlos Efraín Caparó Madrid**.

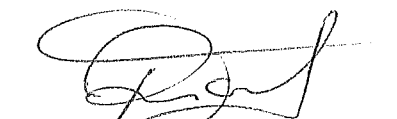
El acto académico de sustentación concluyó a las *12:15* horas.


Dr. Oscar García Zárate
Presidente
Profesor Principal T.C.


Dr. Eduardo Hernando Nieto
Asesor
Profesor Contratado


Dr. Raimundo Prado Redondez
Informante
Profesor Emérito

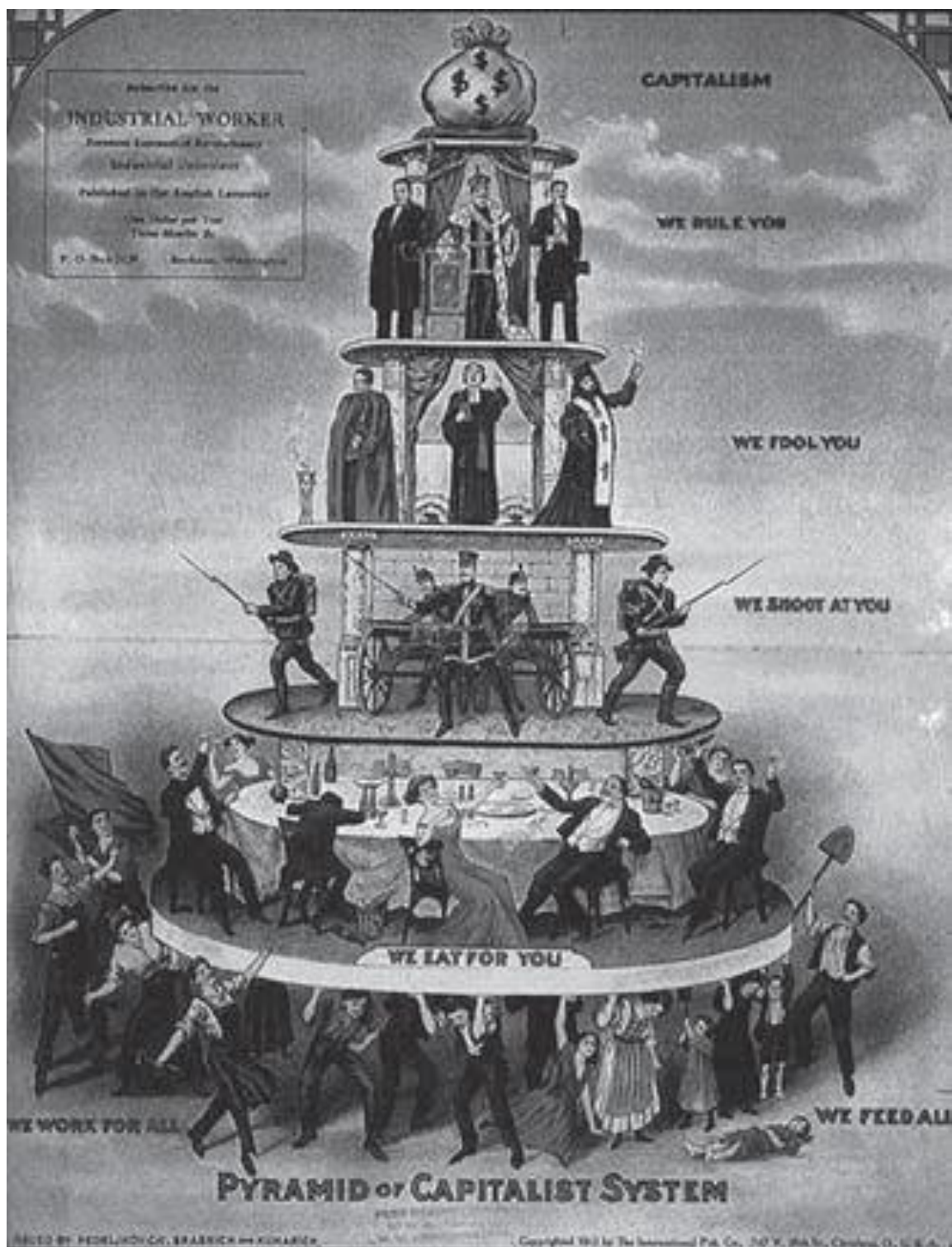

Dr. Miguel Ángel Polo Santillán
Informante
Profesor Principal T.C.


Dr. Richard Orozco Contreras
Miembro
Profesor Asociado T.C.

Dedicatoria:

Dedico esta investigación a Erika, mi abnegada esposa, quien con su paciencia hizo posible esta aventura intelectual.

A mis hijos: Miguel, Urpi, Jorge y Carlitos Amauta quienes fueron mi inspiración en todo momento.



Cleveland, 1911: “Pyramid of Capitalist System”

By Selfregion Localizado por el autor en: <http://selfregion.deviantart.com/art/Pyramid-of-Capitalist-System-96586546>

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN.....	6
CAPÍTULO I. EL PROBLEMA DE LA LIBERTAD	11
1.1. Naturaleza y ser humano	12
1.2. Trabajo, División del Trabajo Propiedad Privada y Alienación.....	17
1.3. Planificación y Liberación	37
1.4. La Función del Mercado Mundial.....	40
1.5. La teoría de Kant sobre la Libertad.....	41
1.6. La Teoría de Fichte sobre la Libertad.....	50
1.7. La Teoría de Hegel sobre la Libertad	51
1.8. El concepto de Libertad en Isaiah Berlin	53
1.9. El Concepto de Libertad en Philip Pettit.....	56
1.10. El Concepto de Libertad en Alfred Schmidt	58
1.11. La Posición de Marx	61
CAPITULO II. EL PROBLEMA DE LA DIGNIDAD HUMANA	65
2.1. Fundamentos Filosóficos de la Dignidad Humana	66
2.2. Igualdad y Justicia Social.....	85
2.3. Democracia	94
2.4. Estado Constitucional	96
CAPÍTULO III. EL PROBLEMA DE LOS DERECHOS HUMANOS.....	100
3.1. Concepto y Breve Evolución Histórica.....	100
3.2. La Cuestión Judía.....	117
CAPÍTULO IV. LOS DERECHOS HUMANOS EN LAS OBRAS DE MARX POSTERIORES A 1845.....	124
4.1. Estudio Introductorio	124

4.2. Los Derechos Humanos en la <i>Miseria de la Filosofía</i>	130
4.3. El Manifiesto del Partido Comunista	133
4.4. Los Grundrisse	138
4.1.1. Sobre la libertad y la igualdad.....	139
4.5. La lucha en torno a la jornada de trabajo	148
CAPÍTULO V. LOS DERECHOS HUMANOS DE LA ONU Y LA REALIZACION CONCRETA DE LOS DERECHOS HUMANOS	
5.1. Actualizando el Concepto de los Derechos Humanos en Marx	155
5.2. Ideología y Derechos Humanos en Marx.....	168
5.2.1. Los derechos humanos como ideología de la burguesía	178
5.3. Algunos Datos sobre los Derechos Humanos en el Mundo Contemporáneo	179
5.4. Políticas Públicas y Derechos Humanos	190
5.5. Estado de Bienestar Social y Derechos Humanos.....	193
5.6. Multiculturalismo Globalización y Derechos Humanos	198
CONCLUSIONES.....	204
RECOMENDACIONES	209
BIBLIOGRAFÍA	210

INTRODUCCIÓN

Revalorando el pensamiento de Carlos Marx sobre la libertad y en fuerte conectividad con los derechos humanos, éste, cobra gran relevancia en relación con las actuales circunstancias. Ardua es esta tarea en la medida que se busca consolidar en términos prácticos, un Estado constitucional a partir de las reflexiones filosóficas de Carlos Marx sobre la libertad y los derechos humanos.

Versar sobre la libertad y los derechos humanos en el nivel conceptual y en el constructo práctico de su aplicación, es una cuestión bastante compleja y no exenta de dificultades. Carlos Marx en su momento histórico, realizó un análisis crítico sobre el tema de acuerdo al método del materialismo histórico, que es el método base de todo su constructo filosófico. Los cuestionamientos formulados sobre el particular como problema en el mundo contemporáneo, requieren de respuestas racionales. No obstante, implica toda una actividad reflexiva circunscrita a absoluciones de cuestiones generales que se plantea el hombre, muy en particular, entre aquellas que ha generado tendencia política, económica y social, como referentes principales para el tratamiento gnoseológico y epistemológico, de los fenómenos naturales y sociales.

Es importante indicar que el planteamiento del concepto de Libertad en el pensamiento de Carlos Marx, en función a los derechos humanos, reclaman un enfoque académico desde una perspectiva diferente: constituyen una reflexión y un análisis obligatorio en el mundo actual, donde el objetivo fundamental del debate se encuentra centrado en la vigencia real y concreta de los derechos humanos, a nivel de las diversas políticas de Estado de los diferentes países, salvo rarísimas excepciones, como en los países musulmanes.

El presente estudio plantea la vigencia del pensamiento de Marx, contrariamente a la corriente detractora de ésta, en relación al concepto de la libertad y los derechos humanos en el mundo contemporáneo. Teniendo en cuenta que Marx analiza la categoría filosófica de libertad de manera histórica, partiendo del análisis de las sociedades pre capitalistas, a lo que denomina “comunismo primitivo”, en el que el hombre está en un proceso de alienación mínima respecto de sus fuerzas productivas; para pasar luego al modo de producción capitalista donde ésta libertad primitiva se deteriora haciendo que el proceso de enajenación llegue a su máxima expresión, y donde el hombre llega a depender de manera extrema de fuerzas externas a su esencia. Marx culmina luego en lo que él denomina comunismo científico, donde el hombre se liberaría de esas fuerzas externas, al abolir la propiedad privada y la división social del trabajo, con lo que finalmente llegaría a convertirse en el ser supremo de la creación, totalmente libre.

Es importante señalar en esta parte, que el concepto de libertad que asume Marx es uno eminentemente social, comunitario o global, mas no como concepto individual, como se da en el liberalismo burgués.

En referencia a los derechos humanos, el pensamiento de Carlos Marx señala que éstos serán una realidad concreta cuando el paradigma de la sociedad capitalista burguesa sea reemplazado de manera histórica por el modelo comunista, que por evolución natural será una necesidad histórica real. Actualmente, en la sociedad capitalista, la realización de tales derechos es irreal, y se dan sólo como categorías “teórico abstractas” (Del Águila, 2013). En la sociedad soñada por Marx, los derechos humanos serán realmente tales, y no habrá necesidad de positivizarlos a través del sistema normativo, pues la libertad social será plena y el hombre de manera concreta gozará de estos derechos; mientras que en el sistema burgués capitalista los derechos humanos son de carácter individual y se constituyen “formas

práctico-abstractas” (Del Águila, 2013).

El objetivo del presente estudio es demostrar argumentativamente, que el análisis del concepto de libertad en el pensamiento marxista, es importante para poder acercarnos a una realización concreta de los derechos humanos, estableciendo criterios adecuados en la compleja sociedad contemporánea¹.

En tal sentido, reinterpretado el concepto de libertad propuesto por Carlos Marx en un contexto de nuevas circunstancias y conocimientos adquiridos sobre el particular, se constituye en un aporte sustancial para la consolidación de un Estado constitucional. Carlos Marx al teorizar sobre la libertad, consideró el paso del ser humano del estado de necesidad sin ley, al estado de libertad racionalizada y responsable.

A diferencia de otros pensadores que contraponen libertad y necesidad como conceptos que se excluyen mutuamente, Marx lo ubicó en un nivel de unidad superior como afirmación y reafirmación racionalizada, entendiendo a la libertad como necesidad hecha conciencia, y por tanto, limitada; de manera que, la libertad no niega la necesidad, sino se reafirma en la libertad elevada en un plano superior de exigencia y ejercicio responsable.

Este aserto hace posible ubicar en términos racionales, a la libertad como uno de los derechos humanos de primera generación reconocidos en los textos constitucionales como derechos fundamentales (derechos humanos positivizados) en el plano individual del ser concreto y en el plano societario como ser interactuante (libertad individual-libertad social).

Siempre que el hombre no sepa acerca de la necesidad, permanecerá esclavo de ella;

¹Se hace mención a sociedad contemporánea teniendo en cuenta que a la época Marx no conoció el despliegue variado que de lo que es hoy en día lo que él denominó “modo de producción capitalista”.

pero, si el hombre obtiene conocimiento sobre la necesidad, podrá saber cómo dominarla. Es así como la libertad es posible únicamente, si se pone como base el ser conscientes de la necesidad. El producto del desarrollo histórico de la sociedad, viene a ser la libertad.

Por otra parte, Marx elaboró un ensayo *Sobre la cuestión judía* (*Zur Judenfrage*), cuya publicación se dio a inicios de 1844, y *Francoalemanes*, en el que toca extensamente el tema de los derechos humanos.

Marx asume una postura muy crítica en el nivel conceptual y en el ámbito aplicativo de los derechos humanos. En tal sentido, dos célebres declaraciones que contenían aspectos vinculados sobre los derechos humanos que fundamentaron estas revoluciones: la estadounidense y la francesa, que fueron criticados por Carlos Marx. La crítica fue por el concepto estrecho de estos derechos ubicados sólo en el plano individual y no en el plano social; crítica no del todo justa, en la medida que fue un avance en las conquistas de las libertades.

Hoy se reconoce derechos humanos de tercera generación: derecho a la paz, al medio ambiente, al trabajo, a las libertades sindicales, entre otros. de manera que los derechos humanos ya no se reducen a una cuestión individual, sino también difusa o colectiva. En ella está la reafirmación de la teoría de Carlos Marx sobre los derechos humanos.

En este nivel de reflexión de la tesis filosófica de este genial pensador, hace posible incorporar ese concepto en un Estado constitucional para materializar el reconocimiento y protección de los derechos fundamentales, lo cual permitiría hacer efectiva la supremacía de la Constitución como un sistema de valores interiorizados.

En esa línea de investigación, este estudio se propone como objetivo general establecer criterios dentro del concepto de libertad en el pensamiento de Carlos Marx, para

contribuir de manera práctica a la teoría de realización de los derechos humanos, teniendo en cuenta el principio de dignidad como núcleo central de este sistema. En ese sentido, se ha realizado un análisis teórico comparativo acerca de autores que se han considerado importantes en el tratamiento del tema de la libertad humana y los derechos humanos en un estado constitucional; autores como Immanuel Kant, Hegel, Fichte, Isaiah Berlin, Philip Pettit, que se comparan en este estudio con la esencia del pensamiento de Marx, en cuanto se refiere al concepto de libertad y al tema fundamental de los derechos humanos.

De la misma manera, se analiza algunas concepciones contemporáneas referentes al tratamiento de los derechos humanos en el contexto del mundo globalizado, donde el multiculturalismo tiene un peso específico y trascendental, y donde las políticas públicas que tratan de incorporar estos principios para materializar la realización de estos derechos humanos en la vida real y práctica, juegan un rol decisivo.

Finalmente, en base a estas reflexiones y debate teórico comparativo, se llega a conclusiones importantes, así como algunas recomendaciones, a fin de lograr acercarnos más a ese mundo ideal de verdadera libertad y respeto a los derechos fundamentales como máximo ideal de la raza humana, haciendo del ser humano el ser supremo de la existencia.

CAPÍTULO I. EL PROBLEMA DE LA LIBERTAD

En este primer capítulo, se analiza la problemática de la libertad tomando como base la concepción marxista de la misma. En el primer punto se aborda el problema del ser humano en cuanto parte de la naturaleza y su relación intrínseca y biunívoca con ella. Al respecto, es útil el trabajo de Schmidt *El concepto de naturaleza en Marx* (1977), en el que hace una profunda reflexión sobre la naturaleza y la relación que guarda con el hombre acorde con el pensamiento de Marx sobre el tema.

Asimismo, se analiza la posición de Prior (2004) en su trabajo *El problema de la libertad en el pensamiento de Marx*, en el cual concluye que el hombre siendo un ser natural, forma parte de la naturaleza y no puede excluirse de ella.

En el segundo punto, se analizan los temas: el trabajo, la división del trabajo, la propiedad privada y la alienación desde la concepción marxista, y tomando en cuenta las obras del propio Marx donde señala que el trabajo constituye un proceso entre la naturaleza y el hombre. Seguidamente, se analiza el pensamiento de Prior acerca de la relación entre la libertad y el trabajo humano.

El otro subtema analizado se refiere al concepto de planificación y su relación con la libertad, según el pensamiento de Marx, tomando en cuenta el trabajo de Andrzej (1988), *Karl Marx como filósofo de la libertad*, donde analiza la relación existente entre la división del trabajo en el taller y la división del trabajo en la sociedad; lo que le lleva a plantear el concepto de planificación. Se analiza el concepto en función a la relación que se da en el sistema capitalista entre el taller y la sociedad en su conjunto, haciendo referencia a la división del trabajo y sus consecuencias para el cuerpo y para la mente.

En el siguiente subtema, se analiza la “Función del mercado mundial” según la

concepción marxista, en lo que (Walicki, 2011) sostiene que la relación hombre sociedad se basa en un triple esquema: relaciones de dependencia personal, independencia personal objetiva y la individualidad libre.

Seguidamente, se analiza los conceptos de libertad en sus fundamentos básicos según los filósofos contemporáneos más importantes, tales como Kant, Fichte, Hegel, Isaiah Berlin, Philip Pettit, Alfred Schmidt y la posición de Marx.

Consideramos que a través de este análisis, estableceremos los fundamentos básicos que tienen relación directa con el objetivo final de nuestra tesis.

1.1. Naturaleza y ser humano

Para Marx, Prometeo es el símbolo de la libertad por cuanto este es amigo de la humanidad que además de luchar contra los dioses hasta el martirio para dotarles de sabiduría que permite conservar la vida que estaba en el poder de Zeus. Odia a los dioses con toda su fuerza, a todos y a cualquier dios que no catalogan a la autoconciencia humana como a una divinidad suprema; es decir, el hombre es dios, y al lado del hombre no hay otro dios. Ello implica que la auténtica libertad humana, desprovista de todas las enajenaciones hará que el hombre se manifieste en todas sus potencialidades, llegando a ser verdaderamente libre, auto consciente de su propia existencia, es decir, se erige en el único dios. El joven Marx en el prefacio de su tesis doctoral de 1841 (citado por Hinkelammert, 2012) precisa:

En cuanto todavía pulsa una gota de sangre en su corazón absolutamente libre y capaz de imponerse al mundo, la filosofía, va a gritar a sus adversarios junto con Epicuro: “No es ateo aquél que barre con los dioses de la multitud, sino aquél que imputa a los dioses las imaginaciones de la multitud”. La confesión de Prometeo: En una palabra, odio con toda fuerza a todos y a cualquier dios

es la confesión propia (de la filosofía), su propia sentencia en contra de todos los dioses del cielo y de la tierra, que no reconocen la autoconciencia humana (el ser humano consciente de sí mismo) como la divinidad suprema. Al lado de ella no habrá otro Dios. (p. 2)

De modo que para Marx, la filosofía se constituye en una manifestación de la auténtica libertad en la medida que en su razonamiento racional, es libre sin someterse ni depender de nadie. Es la reflexión propia del hombre libre; por ello Marx, en su prefacio también indica lo que Prometeo le responde a Hermes, quien es considerado servidor de los dioses: “has de saber que yo no cambiaría mi mísera suerte por tu servidumbre. Prefiero seguir en la roca encadenado, antes que ser el criado fiel de Zeus” (Marx, 1971, p. 7).

Para Marx, el ser humano históricamente ha sido y es capaz de dominar a la naturaleza, porque de ella depende su supervivencia, a diferencia de los animales irracionales que viven por inercia. Pero la inteligencia del hombre a pesar de la inmensa capacidad de transformar y someter a la naturaleza se convierte en su propio esclavo, o de su propia vileza, develando el espíritu de profunda enajenación del capitalismo. Como lo indica Carlos Marx (citado en Schmidt, 1977) en la cita siguiente:

Es curioso que mientras que la humanidad ha dominado a la naturaleza el hombre se ha hecho esclavo del propio hombre. Incluso pareciera que en el ámbito de la ignorancia es donde únicamente puede brillar la luz de la ciencia.

El resultado de todos nuestros descubrimientos y de nuestro progreso parece consistir en que las fuerzas materiales se adornan con la vida espiritual y la existencia humana se rebaja hasta convertirse en una fuerza material. (p. 8)

Cuando Marx indica que el hombre se hace esclavo del hombre, alude

vehementemente al proceso de enajenación que afecta al hombre del mundo capitalista, quien ha creado todo un mundo material que lo domina, a tal punto de anularlo en su manifestación plena de libertad real y le impide manifestarse en su esencia como ser supremo de la creación.

Así, Marx refiere que el concepto de naturaleza se encuentra estrechamente ligado a la praxis humana, lo que constituye un concepto realista, a diferencia de los otros, que son de carácter especulativo, gnoseológico, o referentes a las ciencias naturales. “Lo que diferencia el concepto marxista de naturaleza en su disposición respecto de otras concepciones, es su carácter socio histórico” (Schmidt, 1977, p. 11). En este sentido, tal como lo consigna Schmidt, Marx parte de la naturaleza como la primera fuente de todos los medios y objetos del trabajo.

Por otra parte, Prior (2004) analiza en su trabajo *El Problema de la Libertad en el pensamiento de Marx*, señalando lo siguiente:

(...) según esta visión, el hombre es un ser natural pues forma parte de la naturaleza; es el “ser por sí mismo de la naturaleza”. En cuanto tal es independiente. Además simultáneamente el hombre es un ser específicamente humano, ser genérico definido por las notas de universalidad, conciencia, intencionalidad y libertad, que se manifiestan en la sociabilidad y la historicidad. El trabajo es la mediación fundamental entre hombre y naturaleza, a través de él se transforma el mundo exterior y el hombre mismo. (p. 170)

En esta reflexión, Marx afirma de manera contundente su concepción acerca de la libertad, en la medida que en el ser humano esta no se da, si es que no hay una mediación o enlace entre el hombre y la naturaleza a través del trabajo.

(...) dado que el hombre no es ningún compuesto de cuerpo y alma sino una totalidad concreta conformada natural, histórica y socialmente, la libertad será un predicado de este hombre real y concreto y no una caracterización del espíritu humano. La libertad marxiana es diferente de la postulada por la tradición del “libre arbitrio”, en cuanto a mera libertad de la voluntad. (Prior, 2004, p.171)

Reflexión que resalta de manera clara y precisa el aspecto central de la concepción de Marx acerca de la libertad humana, en la que enfatiza una vez más, que el ser humano es un ser histórico social, que va más allá de una concepción meramente idealista: se refiere al hombre como un ente de cuerpo y alma. Así Prior señala:

(...) La consideración del hombre y por ende de la libertad por parte de Marx ha de ser examinada desde una triple perspectiva...1.desde una visión antropológica (u ontología del ser social), es decir desde las categorías que dan cuenta de la naturaleza del hombre. 2. Desde el análisis concreto del hombre en un estadio socioeconómico e histórico determinado. Así, la relaciones sociales en el mundo capitalista, la alienación del trabajo en cuanto categorización que aborda la específica situación existencial del hombre en la sociedad burguesa. 3. Desde la problemática del hombre nuevo en cuanto hombre cuya existencia coincide con su existencia. El comunismo como estadio en que se realiza el individuo universal y libre y por tanto la emancipación del hombre de las relaciones sociales que lo oprimen. (p. 171)

Nuevamente, para Prior el concepto de libertad de Marx, a pesar de esta triple perspectiva, debe verse como una dimensión unitaria en cuanto al concepto de lo que es el hombre real y concreto.

Para Marx solo puede hablarse de libertad referida a los seres humanos. Únicamente cabe la libertad humana y no puede haber ninguna forma de libertad fuera de ella. Al mismo tiempo la libertad ha de ser necesariamente una libertad limitada, finita, como corresponde a seres finitos, y no una libertad absoluta, total como sería la propia del espíritu. (Prior, 2004, p. 172)

De esta reflexión podemos deducir, que a pesar de que Marx considera al ser humano totalmente libre como el ser supremo, esta libertad no es absoluta, puesto que el hombre siempre dependerá de la naturaleza, o en su defecto debe situarse en una alianza dentro del concepto de praxis social.

La libertad según Olmos, referida al concepto de Marx puede esquematizarse del siguiente modo:

- Libertad respecto a la naturaleza.
- Libertad respecto a los otros hombres, de la que se deducen dos planteamientos diferentes: libertad y sociedad.
- Libertad e historia;
- Libertad respecto a la propia individualidad humana. (Prior, 2004, p. 172)

De modo que Prior (2004) señala que en el concepto de Marx acerca de la libertad hay tres dimensiones: el hombre como ser natural, el hombre como ser social y el concepto de humanidad, como un concepto específico del hombre; de tal manera que la teoría de la libertad de Marx se encuentra estrechamente ligada a la “situación de opresión de alienación, en que viven los hombre, expresa la búsqueda de emancipación de liberación de esas situaciones.

Asimismo, Prior (2004) afirma: “Hay que subrayar que la teoría de la libertad de Marx está íntimamente ligada a su análisis de la situación de opresión, de alienación, en que

viven los hombres, y expresan la búsqueda de emancipación de liberación de esas situaciones” (p. 173).

Por otro lado afirma:

En los manuscritos de economía y filosofía Marx desarrolla la concepción de la actividad consciente libre como característica específica de los hombres. La principal diferencia del hombre respecto del animal, reside en el modo como produce sus medios de vida. El animal también produce sus medios de vida, pero lo hace, unilateralmente, produce todo lo que necesita inmediatamente para sí o para su prole. Solo se produce a sí mismo. Por contra, el hombre obra de forma mediata y no de forma unilateral sino universalmente. Además, transforma no solo su propio mundo, así mismo, sino la naturaleza entera, constituyéndose entonces en naturaleza humanizada y el hombre mismo en un hombre naturalizado. Ello ocurre porque el hombre es un ser consciente y libre. (Prior, 2004, p. 174)

1.2. Trabajo, División del Trabajo Propiedad Privada y Alienación

Según Marx:

El trabajo se manifiesta en un proceso que tiene como participantes a la naturaleza y el hombre, en la que el hombre hace puede hacer uso y controlar el intercambio de materias que realiza con la naturaleza. En este trabajo el hombre hace uso de todo lo que le provee la naturaleza dejando marchar su poderío al hacer uso de todo lo que tiene como son sus brazos y piernas para ponerse en acción. Y a la par que de ese modo actúa sobre la naturaleza exterior a él y la transforma, transforma su propia naturaleza, desarrollando

las potencias que dormitan en él y sometiendo el juego de sus fuerzas a su propia disciplina. (Marx, 2010, p. 116)

Respecto al concepto de alienación que sustenta Marx, si bien implica la pérdida de la libertad del ser humano (que implica la pérdida de su esencia), se debe indicar que también Marx afirma dentro de sus reflexiones del tema de la libertad, que esta enajenación total dentro del desarrollo máximo del modo de producción capitalista es necesaria antes del salto cualitativo hacia la libertad total, y que solo sería posible en una sociedad comunista. Así Prior, afirma:

La manifestación libre y consciente de la actividad humana es negada en el contexto de producción del modo capitalista, en la alienación de la actividad del hombre, en la alienación del trabajo. En ese sentido la teoría de la alienación que establece la pérdida de la esencia del hombre en su existencia enajenada, es simultáneamente la teoría de la pérdida de la libertad humana. (Prior, 2004, p. 175)

Del mismo modo Prior señala:

Así pues, la libertad aparece en Marx de forma positiva o negativa en los tres momentos de la consideración del hombre. a) Positivamente en la esencia y naturaleza humana, como su constitutivo específico. b). En la teoría de la alienación, el fetichismo de la mercancía y la opresión de unas clases sobre otras en el contexto de la sociedad civil burguesa; c) En la definición propia del hombre nuevo y el reino de la libertad. (Prior, 2004, p. 176)

Estos presupuestos indicados por Prior respecto al concepto que según él aparece en Marx, obviamente están estrechamente relacionados al concepto de propiedad capitalista y

al desarrollo de las mismas, como consecuencia de una ley natural que escapa al dominio y control del hombre. Así, Prior remarca y plantea una cuestión interesante:

¿Hasta qué punto las relaciones de propiedad capitalista hacen más libre al hombre, respecto a la necesidad natural, respecto a los demás hombres y respecto a sí mismo? Referido al primer término podría parecer que la respuesta de Marx sería afirmativa en tanto que el desarrollo de las fuerzas productivas conseguido por el capitalismo significa la liberación de fuerzas que permanecían ocultas en la naturaleza y que el hombre ha conseguido desarrollar. (Prior, 2004, p. 184)

El concepto de trabajo en Marx, es un concepto fundamental y nuclear a efecto de poder comprender el concepto de mercancía y a su vez, es la célula que determina el funcionamiento del capitalismo. El trabajo por sí solo no explica el proceso de circulación y dependencia del hombre respecto a sus productos; esta alcanza un significado importante en la medida que entra en la circulación, lo que crea la dependencia respecto de sus productos, empezando el camino de la alienación o enajenación. Así, Marx (2003) respecto a la relación del trabajo dentro del proceso de circulación de la mercancía, en su obra “Salario, precio y ganancia” señala:

La pregunta que debemos hacernos es: ¿Cuál es la sustancia social común a todas las mercancías?; teniendo en cuenta que esta interrogante es generada al señalar que los valores de cambio de las mercancías son únicamente funciones sociales que no guardan relación o no tienen que ver en lo absoluto con sus propiedades naturales. Para que se pueda obtener una mercancía, es decir, para que esta se pueda producir debemos darle una determinada cantidad de trabajo, y no hace referencia simplemente a un trabajo, sino

también de un trabajo social. Si se produce algún objeto destinado al consumo mismo, se está hablando de un producto pero no de una mercancía. Si un productor únicamente se mantiene de esta forma a sí mismo, este punto no tiene nada que ver con la sociedad.

Pero si por todo lo contrario, estamos hablando de producir o generar una mercancía, no estamos hablando únicamente en crear o hacer un artículo para poder satisfacer una necesidad social cualquiera, sino que este debe representar todo su trabajo en sí, una parte integrante de la suma total del trabajo que se haya invertido por la sociedad. Se encuentra dependiente a la división del trabajo dentro de la sociedad; dicho en otras palabras, no va a servir si es que no cuenta con los demás sectores de trabajo, y a su vez, debe integrarlos. (p. 29)

De manera que, de acuerdo al concepto que tiene Marx de trabajo, este por sí solo, no explica el proceso de circulación y creación social de la mercancía, sino que tiene que acudirse a la categoría de la división social del trabajo en el proceso de producción.

Igualmente, Marx precisa que el concepto de trabajo, a efectos de tener significado dentro del capitalismo, debe determinarse en relación a otras categorías económicas, a fin de entender el funcionamiento de la célula básica denominada mercancía.

Tal como lo indica, es importante entender cuál es el valor de la mercancía y cómo se determina. Marx aclara que toda mercancía tiene dos valores: valor de uso y valor de cambio; estos valores, varían proporcionalmente hasta el infinito, lo que explica el desarrollo des planificado del modo de producción capitalista, lo que es contradictorio a un concepto de libertad plena, ya que el hombre, es sometido a fuerzas externas que son sus propias mercancías funcionando en un sentido opuesto a su voluntad. De ese modo Marx (2003)

asevera:

La interrogante que nos podemos hacer es acerca de cuál es el valor real que tiene una mercancía y como está establecido dicho valor. Si lo pensamos de forma rápida pueda aparentar ser un valor absolutamente relativo que solo podrá establecerse si se realiza un análisis y comparación en proporción con otras mercancías. Lo cual, hace que se genere la interrogante ¿Cómo se regula esa proporción? Si es de conocimiento en base a la experiencia que dichas proporciones se alteran hasta la eternidad. (p. 28)

La fuerza de trabajo, para Marx, constituye una condición natural del hombre que se trasmuta al momento del acto creativo de la mercancía, dentro del proceso de creación del valor de uso y de valor del cambio que al entrar en el proceso de circulación va negándole su libertad natural para depender totalmente de los propietarios de la mercancía que son ajenos a su condición natural. Por ello Marx (2010) indica que:

Entendemos por capacidad o fuerza de trabajo el conjunto de las condiciones físicas y espirituales que se dan en la corporeidad, en la personalidad viviente de un hombre y que éste pone en acción al producir valores de uso de cualquier clase. (p. 106).

La libertad a la cual Marx se refiere, no es la libertad en el concepto que tiene del hombre auténticamente libre, sino, es la libertad limitada y necesaria para que el modo de producción capitalista pueda realizarse. Así Marx (1973) escribe:

Para que el dinero se puede convertir en capital, el dueño de este dinero debe encontrar al trabajador que se encuentre libre en dos importantes aspectos a señalar: en primer lugar, el trabajador debe tener total facultad para poder disponer de la fuerza de trabajo que empleará, y en segundo lugar, el

trabajador no debe poseer otra mercancía propia para vender, dicho en otras palabras debe estar completamente libre para emplear sus capacidades de trabajo. (p. 176)

Entendiendo que la fuerza de trabajo, del asalariado es su única mercancía que no tiene otra alternativa que venderla al capitalista.

Por otro lado, respecto a la libertad del trabajador, en la sociedad capitalista, Marx (1973) plantea la cuestión:

¿Por qué ese trabajador libre se encuentra en la esfera de circulación? Este es una pregunta que no interesa al poseedor de dinero, para quien en el mercado de trabajo es una ramificación especial del de mercancías; (...) En todo los casos una cosa es clara la naturaleza no produce poseedores de dinero o de mercancías y por el otro, poseedores pura y simplemente de sus propias fuerzas de trabajo. Esta relación no tiene fundamentos naturales y tampoco es una relación social común a todos los periodos de la historia. Resulta evidente que es la consecuencia de un desarrollo histórico preliminar, el producto de una cantidad de revoluciones económicas surgidas de la destrucción de toda una serie de antiguas formas de producción social. (p. 176)

Cuestión interesante en la medida que la mercancía llamada fuerza de trabajo, es una más para el capitalista, quien lo toma como una ramificación especial de mercancías, en el sentido que da vida a las otras mercancías y le transfiere el valor. Marx también hace hincapié en que esta relación social entre el poseedor de la fuerza de trabajo y el propietario del capital, es una relación que tiene un sello histórico, es decir, que difiere de acuerdo a cada realidad histórica.

Marx reitera, que la fuerza de trabajo como mercancía especial y única del asalariado, debe encontrarse completamente libre y dispuesta a ser vendida al capitalista, y esta es una condición histórica particular que se constituye como el sello del modo de producción capitalista. En este sentido, Marx señala:

(...) Pero la experiencia nos enseña que una circulación de mercancías relativamente poco desarrollada basta para hacer brotar todas esas formas. No ocurre lo mismo con el capital. Las condiciones históricas de su existencia no coinciden con la circulación de las mercancías y del dinero. Solo se produce cuando el medio de los medios de producción y de subsistencia encuentra en el mercado al trabajador libre que acude a él para vender su fuerza de trabajo, y esta única condición histórica contiene un mundo nuevo. (Marx, 1973, p. 177)

En el capitalismo, Marx explica que la fuerza de trabajo como mercancía especial, tiene relación directa a los medios que necesita el trabajador para subsistir y poder satisfacer sus necesidades básicas. El capitalista no le permite, tener más allá de esos medios de subsistencia, puesto que tal como está diseñado el sistema, afectaría sus intereses por lo que Marx precisa al respecto:

(...) Si la tomamos considerándola como valor, la fuerza de trabajo comprende la cantidad de trabajo social que se ha llevado a cabo en ella misma. Sin embargo en temas de rigor, solo está considerada facultad del individuo viviente, quien genera su fuerza vital al reproducirse o conservarse él mismo.

Para que el individuo puede mantenerse requiere de diversos medios de subsistencia. El tiempo de trabajo necesario, para la producción de la fuerza

de trabajo se resuelve pues en el tiempo de trabajo necesario, para la producción de sus medios de subsistencia; dicho en otras palabras, la fuerza de trabajo posee tanto valor como los medios de subsistencia necesarios para quien la pone en funciones. (Marx, 1973, p. 177)

El sistema capitalista, está diseñado de tal manera que el poseedor de la mercancía denominada fuerza de trabajo, solo le permite ganar una compensación suficiente para ser “reparado” y continuar produciendo mercancías con el plusvalor que aumentará la riqueza del capitalista en desmedro a la masa de propietarios de la fuerza de trabajo:

La fuerza de trabajo se realiza por manifestación exterior. Se afirma y confirma por el trabajo que por su parte exige cierto desgaste de los músculos, los nervios, el cerebro del hombre, desgaste que debe ser compensado. Cuanto mayor es más grande son los costos de reparación. Si el poseedor de la fuerza de trabajo se ha dedicado a trabajar, al día siguiente debe empezar a trabajar con la misma fuerza y energía del día anterior, para ello, es fundamental que los medios que permiten su subsistencia sean los adecuados para que el trabajador mantenga un modo de vida normal. (Marx, 1973, p. 177-178)

Marx, explica de manera contundente el carácter especial y singular de la mercancía denominada “fuerza de trabajo”, al indicar que:

Las necesidades naturales así como el modo de satisfacerlas es un producto histórico, por lo cual depende en gran parte del grado de civilización alcanzado. (...) la fuerza de trabajo pues encierra desde el punto de vista del valor, un elemento moral e histórico, cosa que la distingue de las otras mercancías. (Marx, 1973, p. 178)

Prosigue señalando la situación del poseedor de la fuerza de trabajo, como una situación similar a los esclavos en el modo de producción esclavista, quienes como mínimo de medios de subsistencia tenían un ciclo de vida mínimo y que una vez que físicamente morían, eran reemplazados por los de su clase; y de la misma manera, ese fenómeno se reproduce en el capitalismo, pero con obvias diferencias históricas, siendo la esencia la misma:

Los propietarios de la fuerza de trabajo son mortales. Para que se encuentren siempre presentes en el mercado, como lo exige la continua transformación del dinero en capital, es preciso, que se eternicen “como se eterniza cada individuo viviente por la procreación” ². Las fuerzas de trabajo que el desgaste y la muerte, arrebatan al mercado, tienen que ser reemplazadas sin cesar, por un número por lo menos igual. La suma de los “medios de subsistencia necesarios para la producción de la fuerza de trabajo”, comprende también a los hijos de aquellos trabajadores, dicho en otras palabras, comprende a los reemplazantes de los trabajadores buscando que esta raza de poseedores de mercancías sea perpetua en el mercado. (Marx, 1973, p. 178)

En tanto, Marx ilustra también que la educación se limita a este proceso de mantenimiento óptimo de los poseedores de la fuerza de trabajo, a efectos que sean útiles al objetivo de los capitalistas, que es incrementar sus ganancias; esto es, el sello histórico del capitalismo, que hace que, se le brinde lo necesario al asalariado para que pueda motivarse de manera adecuada y producir de acuerdo a los intereses del sistema:

²

Petty, sir William (1623-1687).

Por otra parte, para poder realizar un cambio a la naturaleza humana de modo que pueda lograr aptitud, precisión y celeridad en una clase de trabajo en específico, dicho en otras palabras, para transformarla en una fuerza de trabajo que se encuentre establecida con un especial sentido, se requiere algo de educación que vale a su vez aproximadamente una suma grande de equivalentes en mercancía. Dicha suma será mayor o menor de acuerdo relativo complejo carácter de la fuerza de trabajo. Los costos de educación por lo demás muy reducidos para la fuerza de trabajo simple, integran en el total de las mercancías necesarias para su producción. (Marx, 1973, pp. 178-179)

Por lo mismo, Marx sostiene que: “El consumo de la fuerza de trabajo, es al mismo tiempo producción de mercancías y plusvalía” (Marx, 1973, p. 182).

En consecuencia, nos ilustra que en el sistema capitalista el asalariado no tiene más futuro que vender su fuerza de trabajo y que al capitalista no le interesa más que el incremento de sus ganancias. Se establece de manera clara, el individualismo burgués que domina el sistema, frente al colectivo poseedor de la fuerza de trabajo que pugna para conquistar derechos fundamentales en su ilusoria búsqueda de igualdad frente al capitalista:

Al salir del ámbito de la circulación simple, podemos visualizar la transformación de los personajes de nuestro drama, el hombre que es poseedor del dinero toma ventaja de su situación y pensamiento capitalista, mientras que el hombre de la fuerza de trabajo sigue al hombre del dinero; este lo mira con mucho desprecio y repudio, minimizándolo y elevándose como una persona de gran importancia y valor, mientras que el que tiene la

fuerza de trabajo lo mira todo tímido, sumiso e indefenso esperando simplemente que lo exploten. (Marx, 1973, p. 183)

Para Marx y Engels la enajenación dentro del sistema capitalista, se sustenta fundamentalmente en la dependencia de la propiedad privada, el trabajo, el capital, el intercambio de mercancías y la competencia; categorías fundamentales que mueven el sistema y anulan la auténtica libertad del hombre, por lo que Marx y Engels (1978) aseguran:

Nuestra tarea es por tanto comprender la conexión esencial con el sistema del dinero de toda esta enajenación que componen la propiedad privada, la codicia y la separación tanto entre trabajo, capital y propiedad del suelo como entre intercambio y competencia, entre valor y devaluación de los hombres, entre monopolio y competencia, etc. (p. 349)

Los autores, de manera clara establecen la relación inversamente proporcional que se da en el sistema capitalista, respecto al trabajador productor de la riqueza, en relación al propietario de las mismas. Cuánto más crea el trabajador de manera inversa, más se deprecia, no solo de manera individual, sino de manera colectiva; a lo que Marx y Engels (1978) consideran la “depreciación del mundo de los hombres”. En esa depreciación “El trabajador se empobrece tanto más, cuanto más riqueza produce, cuanto más aumenta su producción en potencia y volumen” (Marx y Engels, 1978 p. 349).

Asimismo, “El trabajador se convierte en una mercancía tanto más barata, cuantas más mercancías produce. La *depreciación* del mundo de los hombres aumenta en proporción directa con la *acumulación de valor* en el mundo de las cosas” (Marx y Engels, 1978, p. 349).

De otra parte, los autores enfatizan de manera clara que el trabajo en el mundo capitalista se distancia “se extraña” de su objeto producido, lo que se denomina objetivación

del trabajo, constituyendo un hecho extraño para el trabajador ajeno a su realidad, convirtiéndolo en un esclavo puesto que este producto jamás le pertenece:

Se sigue señalando que el trabajo además de producir mercancías, se produce en sí y también produce al trabajador como una mercancía, y justamente en la medida en que el trabajo produce mercancías.

Todo lo mencionado anteriormente quiere decir que el objeto se haya producido por el trabajo, su producto, se le contradice como *algo extraño*, como un *poder independiente* del productor. El producto del trabajo viene a ser el trabajo que es fijado en un objeto, transformado en una cosa, es la *objetivación* del trabajo. La realización del trabajo es su objetivación. Dicha realización se encuentra en un estado de economía política como *irrealidad* del trabajador, la objetivación como *pérdida del objeto y esclavitud bajo él*, la apropiación como *enajenación*, como *extrañación*. (Marx y Engels, 1978, p. 349)

La realización del trabajo se presenta en tal forma como irrealización, que el trabajador es irrealizado hasta que se muera de hambre. La objetivación se presenta hasta cierto punto como la pérdida del objeto, que el trabajador se encuentra desposeído de los objetos más necesarios tanto para la vida como para el trabajo. He incluso, el trabajo en sí se transforma en un solo objeto que se puede controlar haciendo el mayor esfuerzo y las interrupciones más imprevisibles. Es como enajenación que aparece la apropiación del objeto pero solo hasta cierto punto, que a más objetos que logra producir el trabajador tanto más le domina su producto y tanto menos puede poseer. (Marx y Engels, 1978, p. 349)

Del mismo modo, los autores indican de manera clara, que el producto del trabajo del asalariado es completamente ajeno a él. Así como lo despoja de sus expectativas materiales, también lo despoja de sus expectativas espirituales, haciendo que el mundo externo creado por él le sea completamente ajeno:

Todas estas consecuencias se hallan encerradas en una característica del trabajador: que el *producto de su trabajo* sea para él un objeto *ajeno*. Una vez supuesta esta característica, está claro que, cuanto más se mata e! trabajador a trabajar, tanto más poderoso se hace e! mundo ajeno, objetivo que crea frente a sí, tanto más pobre se hace él mismo, su mundo interno, tanto menos le pertenece éste. (Marx y Engels, 1978, p. 350)

Una vez más, los autores enfatizan que el trabajador es extraño a su producto, es también ajeno y que se constituye en un poder autónomo diferente a él, que no le produce ninguna satisfacción, al contrario, se muestra hostil:

La *extrañación* del trabajador en su producto significa que su trabajo se convierte en un objeto, en una existencia *externa*, más aún, *extraña*, independiente, ajena, en un poder autónomo frente a él, que la vida que el trabajador ha transmitido al objeto se le enfrenta hostil y ajena. (Marx y Engels, 1978, p. 350)

En siguiente pasaje, Marx y Engels (1978) grafican de manera precisa la inmediatez entre el trabajo y el ser humano:

El trabajador no puede producir nada sin no cuenta con la *naturaleza*, sin el *mundo exterior sensible*. Esta es la materia en la que se ejecuta su trabajo, en que éste actúa, a partir de la cual y con la cual produce.

Pero lo mismo que la naturaleza *alimenta* al trabajo, en cuanto que el trabajo no puede *vivir* sin objetos sobre los que actuar, así también le *alimenta* en sentido estricto, suministrando al *trabajador* mismo los medios para subsistir físicamente.

Por ende, a más apropiación del trabajador con su trabajo el mundo exterior, la naturaleza sensible, tanto peor *alimentado* se halla en doble sentido: 1) “porque el mundo exterior sensible deja crecientemente de ser un objeto inherente a su trabajo, de alimentarlo”; 2) “porque cada vez le da menos alimentos en el sentido inmediato de medios para la subsistencia física del trabajador”. (Marx y Engels, 1978, p. 350)

En cuanto se refiere a la relación entre “el trabajador y la producción”, Marx y Engels (1978) indican que:

La Economía nacional esconde la enajenación inherente al trabajo, prescindiendo de la relación INMEDIATA entre el TRABAJADOR (el trabajo) y la producción. Y el trabajo genera o produce magníficos frutos para los ricos, pero a los trabajadores los despoja, produce grandes palacios y hermosura, pero a quien trabaja le produce solo cuevas y escisión. El trabajador es reemplazado por las máquinas, pero devuelve a muchos fuertemente a un duro trabajo y transforma al restante en máquinas. Desarrolla la mente, pero en el trabajador solo la idiotez. (p. 351)

Ello implica la diferencia entre la relación del trabajador y el objeto de su trabajo, y el trabajador y la producción; lo que siendo solo propietario de su fuerza de trabajo, cuanto más produce, más se aleja de la posibilidad de gozar de las riquezas a diferencia de los diferentes dueños de los medios de producción.

Asimismo, las reflexiones de Marx y Engels (1978) respecto al proceso de enajenación del trabajador con su producción, importa que el trabajo sea externo a su ser, lo que ambos le denominan *proceso de extrañación*, como a continuación indican:

Hasta ahora sólo hemos perseguido la enajenación, la extrañación del trabajador en un sentido: su *relación con los productos de su trabajo*. Pero la enajenación no se muestra sólo en el resultado, sino en el *acto de la producción*, dentro de la misma *actividad productiva*. Si el trabajador no se enajenase en el mismo acto de producir, tampoco se le podría enfrentar como algo ajeno el producto de su actividad. ¿Qué es el producto sino el resumen de la actividad, de la producción? Por tanto, si el producto del trabajo es la extrañación, la producción misma tiene que ser la extrañación activa, la extrañación de la actividad, la actividad de la extrañación. En la enajenación del objeto del trabajo no hace más que resumirse la enajenación, la extrañación de la actividad misma del trabajo. (p. 351)

De manera que extrañación según Marx y Engels (1978) es:

¿En qué consiste entonces la extrañación del trabajo? 1. °) “El trabajo le es *externo* al trabajador, o sea no pertenece a su ser.” Por ende, no se identifica o afirma a sí mismo en su trabajo, sintiéndose incómodo; no puede desenvolver libremente su energía física e intelectual, dañando así tanto a su cuerpo como a su mente.

Por ello el trabajador solo se siente propio y en casa una vez que sale del trabajo, provocando que el trabajo que desempeña lo ejecute de manera forzada sin ningún ánimo y voluntad. Todo ello hace que el trabajo no le

pueda satisfacer una necesidad más que las externas, es decir, necesidades que se encuentran fuera del trabajo.

La forma ajena en la que ve a su trabajo se nota claramente cuando para de usar la coacción física u otra: es en ese momento en el que la gente escapa del trabajo como si fuera alguna peste. El trabajo externo, el trabajo en que el hombre se siente raro, es una especie de sacrificio, de tortura. El trabajo externo que percibe el trabajador se puede visualizar en el sentido de que el trabajo es de otro y no de él. (p. 351)

En consecuencia, la libertad que goza el trabajador, es solo una libertad primitiva, comparable a la del animal, en el sentido que su trabajo solo le da lo necesario para vestirse, comer y tener un mínimo de vivienda, a fin de continuar al día siguiente, en el mismo proceso de producción extraños a él, tal como Marx y Engels (1978) a continuación indican:

En consecuencia el hombre (el trabajador) ya sólo cree obrar libremente en sus funciones animales -comer, beber y procrear, añadiendo a lo sumo vivienda, aliño, etc.-, mientras que en sus funciones humanas se siente como un mero animal. Lo bestial se convierte en lo humano y lo humano en lo bestial.

Cierto que comer, beber y procrear, etc. son también funciones auténticamente humanas. Pero la abstracción que las separa del ámbito de la restante actividad humana, las convierte en fines únicos y absolutos, hace de ellas algo bestial.

El trabajo, acto con que se enajena la actividad humana práctica, lo hemos considerado de dos maneras:

1) La relación del trabajador con el *producto de su trabajo* como un objeto ajeno que le domina.

Esta relación es idéntica con la que hace del mundo exterior sensible, de aquellos objetos naturales que pertenecen a un mundo ajeno y hostil.

2) Dentro del *trabajo*, “la relación del trabajo con el acto de la producción”.

Esta relación es la que vincula al trabajador con su propia actividad en forma de algo extraño, que no le pertenece a él; es la actividad presentada como sufrimiento pasivo, la fuerza y la procreación como impotencia y castración respectivamente, la misma energía física y mental del trabajador, su vida personal –“¿y qué es la vida sino actividad?”- como algo vuelto en su contra, muy aparte de él, que no es de su propiedad. “La enajenación de sí mismo, como antes la enajenación de la cosa.” (...) una tercera característica del *trabajo enajenado*. (Marx y Engels, 1978, pp. 352-353)

Por lo tanto, el hombre es una especie particular general y universal libre. A diferencia del animal, irracional cuyas características como especies limitan a su existencia por inercia. El hombre es el único ser capaz de objetivar la naturaleza. Su lucha por la libertad plena se explica por ser el ser supremo de la naturaleza, ser histórico social. Así, Marx y Engels (1978) señalan:

El hombre es un ser a nivel de especie, no sólo porque convierte en su objeto práctico y teórico su propia especie y las otras, sino -dicho de otro modo- también porque se toma a sí mismo como a la especie presente, viva, porque se comporta consigo mismo como con un ser *universal* y por tanto libre.

La universalidad que posee el hombre se presenta de hecho precisamente en la universalidad que hace de toda la naturaleza su cuerpo *inorgánico*: 1)

como medio directo de subsistencia, [2]) como la materia, el objeto y el instrumento de su actividad vital. La naturaleza es el *cuerpo inorgánico* del hombre, es decir, la naturaleza en cuanto ya no es cuerpo humano. Es lo mismo decir que la naturaleza es el cuerpo del hombre, con el que debe conservar un constante proceso para vivir a decir que el hombre vive de la misma. La conexión existente entre la vida física y psíquica del hombre con la naturaleza significa la conexión de la naturaleza con ella misma, ya que el hombre pertenece o forma parte de ella. (Marx y Engels, 1978, p. 353)

Podemos deducir de esta reflexión y análisis de Carlos Marx, que el hombre y la naturaleza se encuentran estrechamente ligados, pero a diferencia de los animales irracionales, el hombre está ligado a la producción y en esa medida es hombre concreto y natural, ya que no puede desligarse al ser humano del proceso de producción, que como especie necesita a fin de sobrevivir como especie superior.

Marx y Engels (1978) continúan en su reflexión:

La producción práctica de un mundo objetivo, la elaboración de la naturaleza inorgánica es la confirmación del hombre como consciente ser específico, es decir, se presenta como un ser que en la especie su propio ser y en sí la especie. Lógicamente el animal produce también; por ejemplo: las aves construyen su nido, así como los demás animales de nuestro planeta. El detalle es que solo producen lo que sea adecuado según su necesidad, en cambio el ser humano en general, produce únicamente bajo el imperio de las necesidades físicas que requiera, en cambio el hombre produce hasta sin ella, liberándose para poder producir realmente; el animal solo lo hace para sí mismo, pero el hombre lo que hace es reproducir la naturaleza completa; su

producto proviene específicamente de su cuerpo, en cambio el hombre frente a su producto se maneja libremente.

El animal desconoce de otras necesidades que no sean las suyas, solo conoce su medida, en cambio el hombre puede producir con la medida de cualquier tipo de especie e incluso poner en los casos un criterio que sea inmanente al objeto; de ahí se puede entender que el hombre también modele en base a las leyes que rigen la belleza. (p. 355)

En consecuencia, para Marx, el hombre produce más allá de sus necesidades físicas; el ser humano produce universalmente, mientras que el animal produce de manera inmediata solo para sí mismo, para su supervivencia. En la misma medida el hombre produce para transformar, mientras que el animal produce de manera inercial, solo para perpetuarse como especie:

Por ende, afirma que un hombre se hallará verdaderamente a “nivel de especie” en la elaboración de un mundo objetivo. Esa producción lo representa como especie trabajadora, en la que la naturaleza se da con su obra y también como su realidad. Es por ello que el objeto del trabajo puede considerarse como “*la objetivación de la vida de la especie humana*”, por ende, se puede señalar que el hombre se desplaza en un mundo que se encuentra producido por el mismo; de forma que lo que hace el trabajo enajenado es quitarle al ser humano el objeto de su producción, le priva de su *vida de especie*, de su objetividad real como especie y convierte su ventaja sobre el animal en su contrario: la pérdida de su cuerpo inorgánico, la naturaleza.

Asimismo, el trabajo enajenado al estar destruyendo la actividad considerada como propia y libre, produce la transformación la transformación para cada hombre la vida de su especie en medio de su individual existencia física. En otras palabras, la enajenación convierte la conciencia que el hombre tiene de su especie hasta el punto de que la vida como especie se le convierte en un medio. (Marx y Engels, 1978, p. 355)

Por tanto, en la reflexión de Marx podemos observar con claridad, que el hombre transforma la naturaleza y esa transformación es su producción. Asimismo, el trabajo humano en la sociedad burguesa enajena al hombre, y esta enajenación transforma su conciencia dependiendo de este proceso que lo convierte en medio. El produce al mundo y se hace dependiente de él.

Es decir, que el trabajo enajenado convierte:

1. °) La *vida de la especie*, tanto natural como psíquica, en algo que le es *extraño* al hombre, en un “*medio para su existencia individual*”. Al hombre le enajena su cuerpo mismo, como la naturaleza que está fuera de él, como su psiquismo, su *humanidad*.
2. °) Una rápida y directa consecuencia de que el hombre haya enajenado el producto de su trabajo, la actividad con que vive, la vida de su especie, es la *enajenación entre los hombre*.

Cuando el hombre se opone a sí mismo, se le opone también el *otro* hombre.

Lo que vale de la relación del hombre con su trabajo, del producto de su trabajo consigo, vale también de la relación del hombre con el otro hombre, con el trabajo de éste y con el objeto de su trabajo.

Decir que el hombre se ha enajenado su substancia de especie es fundamentalmente afirmar que los hombres se hallan enajenados entre sí como lo está cada uno de ellos de su ser humano.

La enajenación, como toda relación del hombre consigo mismo, no se halla realizada hasta que se expresa en su relación con otro hombre.

Por tanto en la situación del trabajo enajenado cada hombre ve al otro tal y como él mismo se ve en el trabajo. (Marx y Engels, 1978, p. 356)

En consecuencia, dentro del proceso de trabajo de la sociedad capitalista, el hombre no solo se enajena de su trabajo, sino también a nivel de relación entre todos los hombres (esto es a nivel de las relaciones de producción); es a este nivel donde se manifiesta su nivel de enajenación de su trabajo.

1.3. Planificación y Liberación

Marx se refiere a la planificación y lo hace a nivel de todo el proceso de producción como un fenómeno social; no el proceso de producción de una sola fábrica y ello le conlleva a analizar las categorías económicas denominadas: la división del trabajo en la manufactura y la división del trabajo en la sociedad.

Podemos notar que el capítulo XIV del 1.er volumen de *El Capital*, tiene una sección llamada: La División del Trabajo en la Manufactura, y División del Trabajo en la Sociedad. Pese a que a estas dos maneras de dividir el trabajo se les echa la culpa sobre la destrucción del cuerpo y la destrucción de la mente de las personas que trabajan como individuos. La primera es considerada por establecer diversos principios enfocados a una organización que pueda desenvolverse con eficiencia y en base a una planificación que sea racional. Por otra parte, la segunda es considerada como una rendición en relación a la producción e intercambio, provocando un control de las cosas sobre los hombres. La relevancia de esta

diferencia, justifica, pienso, amplias citas. Marx (1973) escribió acerca de la división del trabajo afirmando que:

La división de trabajo en un taller conlleva a que se concentren los medios de producción a manos de un capitalista, la dispersión entre varios productores independientes de mercancías es lo que implica la división del trabajo. Mientras que dentro del taller, la ley de hierro de la proporcionalidad hace someter a un específico número de trabajadores a actividades específicas, afuera de ese taller existe todo el derecho en base al azar y capricho, de distribuir los diferentes productos con sus respectivos medios de producciones entre las diversas ramas que posee la industria... El sistema a priori sobre el que la “división del trabajo, dentro del taller”, es habitualmente desarrollada, se convierte en la “división del trabajo dentro de la sociedad”, siendo una necesidad que se ha impuesto por la naturaleza posteriori, manejando innumerables antojos y caprichos de los productores, y perceptible en las fluctuaciones barométricas de los precios del mercado.

La división del trabajo dentro del taller le proporciona poder al capitalista, viendo a los hombres como instrumento de su pertenecía. En cambio, la división del trabajo que se da dentro de la sociedad enlaza a productores independientes de las mercancías que tienen como única autoridad a la competencia, “tal como en el reino animal la *bellum omnium contra omnes* (la guerra de todos contra todos) más o menos conserva las condiciones de existencia de toda especie.

Esa mentalidad burguesa que apoya el trabajo dentro del taller, es denuncia también el intento que se tiene por controlar el proceso de producción, dañando el derecho a la propiedad privada y a la libertad.

Se vuelve muy característico que “los apologistas entusiastas del sistema de fábrica no cuenten con nada que cause más prejuicio que propugnar en contra de una organización general del trabajo en la sociedad, es decir, transformaría a toda la sociedad en una inmensa fábrica”. (pp. 248-249)

El concepto de planificación en el pensamiento de Marx es totalizador y se refiere a todo el grupo social (planetario), y en el modo de producción capitalista, lo diferencia de la planificación en la manufactura, a ello lo denomina “división del trabajo en la manufactura y división del trabajo en la sociedad”.

En el capitalismo, la planificación siempre se da a nivel de manufactura, donde el propietario del medio de producción es uno y pone las reglas para el funcionamiento de la fábrica, planificando y ejecutando la producción. En la fábrica, el obrero aún no se encuentra enajenado puesto que la mercancía aún no manifiesta su doble valor, porque no ha entrado al proceso de circulación. Una vez que la mercancía entra al proceso de circulación, se convierte en una fuerza extraña al trabajador, inundando el mercado donde hay millones de mercancías de diversas fábricas, lo que nos lleva al concepto de división del trabajo en la sociedad. En esta división no hay un solo dueño sino cientos o miles o millones de dueños, quienes no pueden controlar el proceso que funciona bajo sus propias leyes caracterizándose por un desorden total. De tal manera que la planificación, al decir de Marx, pasa a convertirse en una categoría administrativa, liberadora, tiene que darse en un modo de producción diferente a lo que él llama comunismo; es decir, convertir el mecanismo de la manufactura al mecanismo de toda la sociedad, lo que implicaría controlar el proceso de circulación de

las mercancías quitándoles el *plus* al capitalista, convirtiendo el proceso en una administración social (Andrzej, 1988).

1.4. La Función del Mercado Mundial

Respecto al mercado mundial, Marx precisa que la relación hombre - sociedad supone un concepto basado en un triple esquema, Marx (1984, citado por Walicki, 2011):

Las relaciones que cuentan con una dependencia personal (completamente espontáneas al comienzo) son las primeras formas sociales, en las que solamente se desarrolla la capacidad productiva humana en una corta extensión así como puntos aislados. La independencia personal que se fundamenta en la dependencia objetiva (*sachlicher*) es la segunda gran forma, en la que se genera por primera vez un sistema de metabolismo social general de relaciones universales, de necesidades totales y capacidades universales. Individualidad libre, fundamentada en el desarrollo universal de individuos y la subordinación de su productividad social, comunal como su riqueza social, viniendo a ser la tercera etapa. La segunda etapa crea las condiciones para la tercera. (p. 242)

La primera dependencia personal se refiere al denominado *comunismo primitivo* o formas precapitalistas de producción, donde estas (dependencia personal) son espontáneas, siendo la capacidad productiva breve y en puntos aislados. El segundo eslabón, la independencia personal, se funda en la dependencia objetiva, lo que genera un sistema de enorme producción social con la concurrencia de individuos aislados, lo que conduce a la enajenación al extremo. Tercero, Marx se refiere al individualidad libre como consecuencia de la segunda etapa lo que generaría una producción social y una administración social de los productos.

En la primera forma, el fenómeno del mercado es básico y elemental sin producir mayores distorsiones del sistema a ese nivel; en el segundo nivel, el mercado es el mercado capitalista que genera un grupo pequeño de ricos por un lado, quienes poseen la inmensa riqueza, respecto a quienes no posean nada o poseen lo mínimo necesario para subsistir.

En la tercera etapa, Marx considera que luego que el modo de producción capitalista agotara su proceso de desarrollo, es decir, que la enajenación llegara a su máximo nivel, se produciría la liberación real de los individuos quienes someterían a sus productos, y por fin el ser humano se convertiría en la criatura suprema de la naturaleza. En esta tercera etapa, el mercado ya no sería un mercado de producción de ganancias ni de luchas competitivas, sino en un mercado meramente de administración de productos al servicio del hombre.

1.5. La teoría de Kant sobre la Libertad

El tema de la libertad ha preocupado a todos los filósofos de manera general, resaltando contemporáneamente el pensamiento de Kant, Hegel, Fichte y Marx. En ese sentido, G. González (2012), indica de manera somera los puntos cardinales de la preocupación de Kant acerca del problema de la libertad, manifestándolo como sigue: “La libertad constituye, según él, un elemento clave constitutivo de la dignidad del ser racional en general y, por tanto, también de la persona humana. Sin libertad no habría derechos, ni deberes, ni dignidad, ni respecto en sentido estricto” (González G, 2012, p. 9).

No existiría, por ende, “moralidad, constituciones, leyes morales o leyes civiles”. “Estamos, pues, ante un concepto nuclear, que es presupuesto de todo tipo de leyes morales y de derechos y cuyo análisis es uno de los quehaceres filosóficos que más han dado que pensar y de más difícil tratamiento” (González G, 2012, p. 9).

Los conceptos o categorías a que G. González se refiere de Kant, como libertad,

dignidad constituye lo que Del Águila (2013) denomina: *formas práctico-abstractas*, como dice el mencionado autor: “en tanto suponen una universalidad vacía, en la que se actúa la desatención por las determinaciones e intereses particulares” (p.18). Es decir, que para Kant estas categorías constituyen solamente una abstracción, ya que él parte de la idea como principio para la realización de estas categorías.

Resumiendo, podemos decir que para Kant, los conceptos de libertad y dignidad, se manifiestan a través del derecho.

La filosofía de Kant acerca de la libertad, es una filosofía divorciada totalmente del ser histórico del hombre. Los conceptos que utiliza autonomía de la voluntad, en cuanto legisladora universal, parten de una reflexión que no toma en cuenta el movimiento, histórico del hombre concreto, tal como lo indica González G (2012):

Para el pensamiento de Kant la esencia de la moralidad está relacionada directamente con la autonomía que se tiene sobre la voluntad, dicho en otras palabras, la voluntad no puede estar guiada o influenciada por algún interés o beneficio que sea ajeno a la misma voluntad como legisladora universal. En vista que, determina el máximo de su obrar sin ningún tipo de contradicción, legislándose a sí misma racionalmente. Siendo la quintaesencia de su propia autonomía, teniendo una auténtica moralidad sobre sus acciones, es decir, es la libertad en un nivel muy profundo: “la libertad transcendental”. (pp. 9-10)

El concepto de *libertad transcendental*, es un concepto que trasciende la realidad, la cual es totalmente opuesta al pensamiento marxista que parte del ser histórico social, siendo la libertad un concepto históricamente determinado. Según la profesora Galcerán (1983) la idea de libertad para Kant: “es una idea de la razón pura, que no admite ninguna deducción

teórica, si bien el tratamiento de la tercera antinomia en la Crítica de la Razón Pura, se encarga de demostrar que es un concepto posible aunque no cognoscible especulativamente” (p. 41). En estos párrafos de la primera Crítica, el autor realiza un análisis acerca de lo que denomina como: “la Idea Trascendental de la libertad, es decir, el concepto de libertad, como un tipo específico de causalidad, que se identifica por ser una facultad capaz de iniciar en sentido absoluto un estado y consiguientemente una serie de consecuencias del mismo” (Kant, citado por Galcerán, 1983, p. 41)

En ese sentido González G. (2012), realizó un análisis respecto a los pensamientos de Kant señala:

Identifica Kant dos puntos en la libertad: uno negativo y positivo que señalan lo que se excluye e incluye en ella respectivamente.

Si hablamos del punto negativo, excluye al ser que está determinado a obrar por conveniencia alguna que no sea precisamente ella misma como una legisladora universal.

Lo que se quiere explicar es que únicamente obrará en base a una máxima universal establecida por ella misma, teniendo como principal motivación al deber por el deber, dándole total autonomía al obrar. La heteronomía, por el contrario se definida como aquella, característica de la causalidad en la Naturaleza de los seres no racionales y en la conducta humana cuando actúa motivada por los intereses de sus inclinaciones y deseos.

La total independencia de motivaciones extrañas (inclinaciones y deseos que están sujetos a la causalidad natural) a la ley moral misma constituye, según Kant, la libertad en el sentido más estricto, es decir, trascendental. (p. 10)

Como se puede apreciar en este pasaje, la libertad para Kant es trascendental, de tal manera que está más allá de la realidad. Es un concepto metafísico y no real. Por el contrario, para Marx la libertad es un concepto o una categoría filosófica que no puede separarse del hombre históricamente concreto. No hay pues libertad in abstracto. Ello sólo es una creación humana.

Más adelante continua la citada autora:

En cuanto al sentido positivo de la libertad Kant encuentra graves dificultades para definirlo. Más bien lo considera como indefinible e inexplicable.

Para él, la libertad es ante todo un presupuesto indispensable para explicar la autonomía de la voluntad y la moralidad. (...) La aplicación de esa libertad trascendental a la conducta concreta del día a día viene a ser la libertad psicológica o de elección: el llamado libre albedrío.

La aplicación que es quizá la más radical de esa libertad es aquella que el individuo se hace a sí mismo, a decidir el destino de su vida propia. Kant manifiesta muy bien esa elección al hablar de la necesidad y obligación que tienen todos de caminar hacia lo que él conoce como la mayoría de edad, conceptualizándola cuando responde a la siguiente pregunta ¿Qué es la Ilustración? en el siguiente escrito: Es el hecho en el que el hombre deja de ser menor de edad, siendo él mismo culpable de ella. La minoría de edad reposa en la nula capacidad de manejarse por el entendimiento propio, sin dirección de alguien más. Igualmente, se puede echar la culpa a dicha minoría de edad si el problema no se encuentra en una falta de comprensión, sino en la falta de motivación y decisión para llevar el control y tomar las riendas de

nuestra vida sin que se requiera la intervención o el apoyo de alguien más, expresado de otra manera, sin que se sea dependiente de otros.

“¡Sapere aude!” “¡Ten valor de servirte de tu propio entendimiento!”.

(González G, 2012, p. 12)

La falta de limitaciones para que se lleve a cabo esa misma libertad en la sociedad y se pueda convivir con la libertad de los otros conformando la “libertad social”, la cual se ve materializada en los derechos del ciudadano.

La Carta de los Derechos Humanos del 48 es justamente una materialización de esos derechos. De acuerdo a lo afirmado por Kant, la libertad no debe ser considerada como una realidad empírica con la que uno se puede encontrar; más bien es una idea acerca de que absolutamente todo ser que racionalmente necesita la suposición para considerar el real autor de las acciones que realiza (autonomía).

Se ha hecho referencia a la definición determinada de moralidad, en término final, a la idea de libertad; ésta se agravó, es decir que no se logró demostrar que es algo real ni siquiera en nosotros mismos y en la naturaleza humana, por ende, únicamente resta suponer al respecto, en otras palabras, como estar dotado de voluntad. (González G, 2012, p. 13)

Podemos ver que en la definición dada anteriormente, se contraponen la causalidad por libertad, con la causalidad natural que guarda vigencia en el mundo empírico. Lo que intenta Kant, es defender que puede haber la existencia de un tipo de causalidad especial en un mundo sensible, la cual no se metería en la serie de los fenómenos, sino únicamente los referiría a una causa de tipo inteligible. “La solución de esa antinomia demuestra compatibilidad de las dos series causales”, siempre y cuando se acepte que “en el mundo de los fenómenos existe una causa de tipo especial, que está dotada de una facultad inteligible.

Este tipo de causas sería los seres racionales y por ende, el sujeto humano en su actividad racional”.

Se puede señalar que en base al pensamiento kantiano, la libertad está íntimamente enlazada al raciocinio, debido a que como se mencionó anteriormente, se entiende por libertad a la capacidad con la que se cuenta para poder romper o destruir las diversas causas naturales, estableciendo lo que Kant considera como: un elemento incondicional, que entendido en otras palabras “se refiere a un elemento, que no se determina empíricamente, sino solo por meros fundamentos racionales, vale decir, por simple acción de la ley, y es evidente que la formulación de leyes como su representación, es una tarea racional.”

Es debido a ello que la racionalidad será de manera constante y definitiva una condición de los actos voluntarios y a su vez solamente los que son seres racionales podrán actuar libremente, en vista que solamente estos seres tienen voluntad. Posteriormente aquellos seres racionales, solamente ellos serán sujetos libres, dicho en otras palabras, serán sujetos de actos voluntarios.

Se puede observar, tal como lo señala el autor, que Kant considera que hay dos tipos de causalidad, una natural y otra una causalidad especial que serviría para el mundo inteligible. Contrariamente al pensamiento de Marx, donde lo inteligible es un aspecto concreto del hombre histórico. Es más, es ya un conocimiento contemporáneo que la inteligencia se desarrolla de manera social y no es posible darse en el hombre aislado de la sociedad.

Más adelante la autora continua:

La libertad es concebida como una idea requerida y necesaria para comprender la autonomía. Pero en ese aspecto no se ha dado respuesta a la

cuestión sobre “por qué el imperativo categórico es válido y por qué”.

(González G, 2012, p. 13)

A continuación la autora citando a Kant señala:

El ser humano, en esa condición tomada como una persona que piensa y razona, y por lo tanto, perteneciente al mundo de los inteligentes, no puede nunca pensar la causalidad de su propia voluntad sino es bajo la idea de la libertad, ya que la independencia de las causas determinantes del mundo sensible (independencia que la razón tiene siempre que atribuirse) es libertad.

(González G, 2012, p. 15)

Podemos observar que Kant distingue el mundo real del ser biológico en general y el mundo inteligible, que pertenecería al ser humano. Y es en ese mundo inteligible, que se da la libertad ideal a priori a fin de que pueda cumplirse en l realidad. A diferencia del razonamiento de Marx para quien la libertad está en función de la necesidad y se manifiesta en la medida que el ser real se despliega históricamente.

Al respecto la autora citada argumenta:

Esa independencia es precisamente una condición clave de la libertad, su autonomía y de la ley moral. Independencia (a prioridad), libertad, autonomía, ley moral son los conceptos en los que se puede resumir toda la argumentación de Kant.

Ese resumen se genera en base a la razón práctica que fundamenta la moralidad de todos los seres racionales y la *dignidad* de la persona humana, lo cual también es fundamento de los “Derechos Humanos” que se recogen en la Carta de 1948. De esta manera el propio Kant menciona posteriormente

a haber dado el concepto de libertad a la independencia de la actividad de la razón respecto a un mundo sensible. (p. 15)

Entonces al tener la idea de libertad debemos tener en cuenta la extrema relación que guarda con la autonomía, y tener en cuenta a la vez con este, el principio universal de la moralidad, que funciona como base y respaldo al pensamiento de todas las acciones que realizan los seres racionales. Asimismo, la ley natural funciona como base y respaldo para todos los fenómenos.

Continuando con el análisis, aquella voluntad que se encuentra libre del hombre no es en sí libre por ser absolutamente independiente de toda ley en su obrar. “Su actividad se rige justamente por la ley moral que ha establecido ella misma como ser racional que es. Y esa ley toma la forma de un *imperativo categórico*” (González G, 2012, p. 15).

Como es sabido el concepto de “Imperativo categórico” de Kant es un concepto central de su “Ética”, donde abstrae el concepto de libertad del mundo real para situarlo a un nivel ontológico independiente y determinante, realizable por el ser inteligible del hombre, a diferencia de Marx, quien sitúa el concepto de libertad como un concepto histórico que conlleva en sí un proceso evolutivo hacia la libertad total, dependiendo del desarrollo de las fuerzas productivas.

Siguiendo el razonamiento Kantiano, González G, (2012) continúa:

Comprendida la razón como “voluntad libre” o como “libertad”, dicho en otras palabras, lo que Kant denomina como “razón práctica”, comprende “la culminación de todo su sistema de pensamiento. No es el conocimiento científico ni la crítica de la “razón especulativa”, cuyos límites quedaron establecidos en la *Crítica de la razón pura*, lo que culmina el pensamiento humano.

Es justamente el hecho de la ley moral, el pensamiento sobre libertad y el razonamiento de todas sus definiciones lo que comprende la cúspide de toda su filosofía. (p. 18)

Si hablamos de libertad, mientras esta pueda ser probada por la razón práctica, se entiende como la coronación de todo el edificio de un sistema de la razón pura, aun de la especulativa, y todos los demás conceptos (Dios y la inmortalidad) que en esta carecen de apoyo como meras ideas, se enlazan en este concepto, y con él y gracias a él adquieren existencia y realidad objetiva, dicho en otras palabras, la posibilidad que tendrán de ser probadas tendrá que ver con de que la libertad verdaderamente se muestra como real, ya que este pensamiento se comprueba a través de la ley moral. (p. 19)

Concluyendo la autora mencionada se refiere a la carta de la ONU de 1948 señalando lo siguiente:

La Carta de los Derechos Humanos del 48 supone, por lado, la libertad como un constitutivo de la persona humana y base de su dignidad. Por otra, entiende los Derechos Humanos, que recoge, como *libertades fundamentales*. No aclara el concepto de *libertad*, lo utiliza como si de algo evidente por sí mismo se tratara. En el texto se manejan los tres niveles que distingue Kant: el ontológico o metafísico (trascendental en Kant): la libertad como constitutivo de la persona. El psicológico, como capacidad interior de elección: libertad de conciencia, de pensamiento, de religión (libertad interior) y el social (ejercicio de la libertad en sociedad), que se concreta en una serie de derechos más. (p. 35)

Como podemos advertir si bien Kant es un filósofo que en la modernidad acuña categorías importantes dentro de la filosofía, se convierte en un filósofo más que trata de interpretar la realidad, a diferencia de Carlos Marx que en una de sus Tesis de Feuerbach, señaló de manera precisa que: “los filósofos hasta el momento han solo interpretado el mundo, lo que se trata es de transformarlo” (Marx & Engels, 1975, p. 24)

1.6. La Teoría de Fichte sobre la Libertad

Según Galcerán (1983), para Fichte: la libertad es “yoidad o mera forma del yo” considerado y analizado como primer principio. Lo que trata de explicar o de interpretar la indicada profesora, es que Fichte define al yo como pura acción, “de ponerse a sí mismo” (p 68). En consecuencia la razón es también libertad, porque es YO, o actividad, es decir, actividad de poner algo, y ese algo es ella misma.

A continuación la autora señala:

Sin embargo, dada la peculiaridad en su doctrina “el primer principio siempre es hallado a partir de la conciencia humana, y siempre está referido a una conciencia posible (“El círculo de la conciencia, está descartado desde un principio, la cuestión especulativa si en sí el YO, es libre”. Podríamos decir, la acción constitutiva del YO, podría traducirse como: “yo soy por soy”. (Galcerán ,1983, p. 69)

De la misma manera, la autora indica que este primer principio para Fichte surge a partir de “un acto voluntario que es la intuición intelectual, lo cual plantea el problema que de alguna manera el hallazgo de la libertad no la presupone” (Galcerán, 1983, p. 69)

Asimismo Fichte también según Galcerán (1983) plantea el “Yo empírico”, que es definido, como “ser racional finito (el hombre)” (p.69), a lo que Fichte, considera la inteligencia como “una actividad que si bien es espontánea, en cuanto a la forma, no lo es en cuanto a la materia” (p 69). Es decir, continúa la profesora Galcerán (1983) “la estructura de la conciencia, y la contraposición, sujeto-objeto, que la constituye, como una forma determinada de la actividad del Yo, que solo es explicable a partir de aquel principio” (Galcerán, 1983, pp. 68-69).

Para mejor entender este razonamiento, la profesora Galcerán (1983) propone el siguiente esquema:

1. “Libertad = yoidad=mera forma de la espontaneidad de la acción.”
2. “Libertad =yo= acción de auto posición (tathandlung) = razón”
3. “Libertad en el yo empírico (inteligencia) = actividad formal de determinación del objeto por el sujeto en el conocimiento, y subordinación del mundo al hombre en la vida práctica.”
4. “Realización práctica en progreso infinito de la libertad=racionalización del mundo = dominio del deber ser sobre el ser.” (Galcerán , 1983, pp.70,71,72)

En Fichte, podemos observar claramente su concepto metafísico de la libertad, adicionando inclusive el concepto de “intuición intelectual” que es un concepto extraído del pensamiento metafísico hindú, el que se define como una función del cerebro pero en su lado álmico, es decir más allá de lo material.

1.7. La Teoría de Hegel sobre la Libertad

Consideramos que con Hegel, Kant y Fichte, se conforma una trilogía básica que analiza Marx con la finalidad de darle una forma adecuada en base a su método del

materialismo dialéctico e histórico, al concepto de libertad, como a continuación la citada autora, explica:

El concepto de libertad es un concepto clave de la filosofía hegeliana, ya que en este se respalda todo su sistema, que destaca constantemente en todas sus obras, como por ejemplo en la *Fenomenología del Espíritu*, pasando por la lógica o en la *Enciclopedia y los Principios de Filosofía del Derecho*, amén de múltiples referencias en todos sus demás escritos. Sin embargo podría decirse, citando para ello el testimonio del propio autor. (Galcerán, 1983, p. 197).

A continuación la autora cita a Hegel (1974):

No existe algún otro pensamiento que sea manejado con tan escasa conciencia y que sea capaz de causar múltiples problemas como lo hace la libertad, siendo esta demasiado indeterminada. Como el espíritu libre comprende al espíritu real, estos problemas son capaces de generar las más terribles y desastrosas consecuencias, en especial si los seres humanos han comprendido a la libertad como algo que es para sí mismo, entonces esa fuerza y empuje de libertad será muy indomable, en vista que, viene a ser la esencia misma del espíritu y su propia realidad. (Galcerán, 1983, p. 197).

Luego continúa exponiendo la citada autora:

Considero importante reflexionar acerca de lo que para Hegel significaba la palabra libertad, comprendida desde dos aspectos: la libertad abstracta y la libertad concreta, dicho de otra manera, la libertad entendida como impulso creador y la libertad como conciencia de sí.

En efecto en la Fenomenología el Espíritu, constituye la “Libertad abstracta”, la cual es tomada como “absoluta”, como aquella manera de libertad que (la autora cita nuevamente a Hegel): “Una vez que ha completado la destrucción de la organización real, solo subsiste para sí y éste es su único objetivo: un objeto que no tiene otro contenido, ninguna otra posesión, existencia y extensión exterior”

Es, continúa, la autora, una libertad que está muy agotada debido a sus propias acciones. Podemos ver que Hegel le da su ubicación luego de lo que él denomina “El Espíritu verdadero, la eticidad” y posterior a un razonamiento de la cultura (la ilustración); es el “Espíritu que esta cierto de sí mismo pero que aún no ha recorrido todas las figuras de su certeza para alcanzar su propia verdad; que se obtiene únicamente en la representación, pero no en el auténtico despliegue de su realidad”. (Citado por Galcerán, 1984, p. 198).

En las anteriores citas podemos observar que, la profesora Galcerán sintetiza magistralmente el núcleo del concepto de libertad que acuña Hegel: diferencia dos clases de libertad: la libertad abstracta y la libertad concreta. La libertad ideal, absoluta que va a realizarse en el mundo real y concreto. Marx de manera magistral, invierte esta idea señalando que la libertad es única real histórica y concreta, y que se despliega de acuerdo al desarrollo del hombre histórico que luego toma conciencia de la misma para defender su posición como creatura suprema de la naturaleza.

1.8. El concepto de Libertad en Isaiah Berlin

Un autor contemporáneo de lectura obligatoria es Berlín, (1993) quien en su trabajo *Four essays on Liberty* dice:

Coaccionar a un hombre es privarle de la libertad: libertad, ¿de qué? Casi todos los moralistas que ha habido en la historia de la humanidad han ensalzado la libertad. Igual que la felicidad y la bondad, y que la naturaleza

y la realidad, el significado de este término se presta a tantas posibilidades que parece que haya pocas interpretaciones que no le convengan. No pretendo comentar la historia ni los muchísimos sentidos que de esta palabra han sido consignados por los historiadores de las ideas. Propongo examinar, nada más que dos de los sentidos que tiene esta palabra, sentidos que son, sin embargo, de mucha relevancia y peso; debido a que tienen a sus espaldas una significativa parte de la historia de la humanidad, es más, me arriesgo a decir, que la continuarán teniendo. El primero de estos sentidos que tienen en política las palabras *freedom* o *liberty* (libertad), que tomaré considerando exactamente el mismo significado y que, en base a múltiples precedentes, denominaré su sentido “negativo”, en vista que a este punto ya existe una implicancia en la respuesta que contesta a la pregunta “¿cuál es el ámbito donde al sujeto, persona o grupo de personas se le deja o se le debe dejar hacer o ser lo que es capaz de hacer o ser, sin que en ello se encuentren otras personas involucradas?”. El segundo sentido, el cual se denominará como positivo, “es el que está implicado en la respuesta que contesta a la pregunta de qué o quién es la causa de control o interferencia que puede determinar que alguien haga o sea una cosa u otra”. Las dos cuestiones mencionadas anteriormente son muy diferentes, incluso si las decisiones que se les atribuyan puedan mezclarse de manera mutua. (p. 4)

El problema de Berlin, así como de los varios autores cuyas ideas sobre la libertad que hemos examinado, es que lo hacen dentro del modelo existente, modelo acuñado y sostén del modo de producción capitalista; de tal manera, que se quedan dentro del plano exclusivamente material, mas no van hacia la esencia del hombre que es lo que Marx plantea, a fin de hacer del hombre la criatura máspreciada de la creación. En ese sentido, el autor

“descubre” una clasificación del concepto de libertad en positiva y negativa. Para el nombrado autor, la libertad negativa, podría responder a la pregunta: “¿Cuál es el ámbito en que el sujeto una persona o un grupo de personas, se le deja o se le debe dejar hacer o ser lo que es capaz de hacer o ser, sin que en ella interfieran otras personas?”; posteriormente en su ensayo nos habla en relación a este punto.

Lo usual es decir que una persona es libre si ningún ser humano interrumpa sus actividades. En base a este análisis, la libertad política se puede entender como un aspecto en el que el ser humano puede realizar sus actividades sin que tenga que ser interferido por otras personas. Es decir, uno puede considerarse libre en base a lo que podría hacer si otros no se lo estuvieran impidiendo, provocando una especie de límite en las diversas actividades que se están ejecutando, y provocando por ende que el ser humano se sienta oprimido (Berlin, 1999, pp. 4-5).

Impedir el ejercicio de la libertad, en cuanto se refiere a la actividad personal y cotidiana del ser humano, es lo que Berlin acuña como libertad negativa, pero no va más allá, ya que sin analizar el continente, se limita a desplazar el contenido sin mayores cambios.

Más adelante continúa y señala: “Si mi falta de medios materiales se debe a mi falta de capacidad mental o física, diré que me han quitado la libertad (y no hablaré meramente de pobreza) sólo en el caso de que acepte esta teoría” (Berlín, 1993, p. 5).

El razonamiento de Berlin se encuentra limitado en la medida que hace su análisis dentro del paradigma capitalista que ya se encuentra agotado, es por ello por lo que su concepto de libertad se encuentra limitado por ese modelo en crisis. No se puede concebir un modelo de “hombre” aislado del contexto socio histórico donde se desenvuelve. Ese razonamiento nos llevaría a un hombre inviable y *robinsoniano*, es decir ideal. Marx plantea

la realización de un hombre pleno en un nuevo contexto socio económico diferente. Si bien su ideal en conjunto pueda ser utópico, por la grandeza del mismo, es más sincero ya que parte del análisis del hombre histórico, real de carne y hueso.

1.9. El Concepto de Libertad en Philip Pettit

Luego de analizar y tratar de demostrar la insuficiencia de los conceptos trabajados por Berlin, Philip Pettit en su trabajo *Republicanism y Liberalismo*, editado en *Nuevas Ideas Republicanas*, dice lo siguiente:

Isaiah Berlin considera dos tipos de libertad que vendrían a ser la libertad negativa y la libertad positiva, distinción que toma en términos generales de la a su vez distinción antes formulada por Benjamin Constant con la denominada libertad de los modernos y la libertad de los antiguos. Por un lado la libertad negativa en el aspecto moderno comprende libre de la interrupción de otros, es decir, tener la capacidad de alcanzar lo propuesto sin necesitar la ayuda de otros; por otro lado, la libertad positiva en el aspecto antiguo requiere la libertad de poder ser partícipe de la autodeterminación en conjunto de la comunidad, es decir, libertad en el ámbito tanto interno de ignorancia como al ámbito externo que es generado por la interferencia o interrupción de otros. (Pettit, 2004, pp. 117-118)

A continuación Pettit explica como el liberalismo asume como suya el concepto de libertad negativa y prosigue afirmando:

El liberalismo es, primero y principalmente, la doctrina según la cual el Estado debería adoptar la forma que permita que la libertad negativa sea respetada o realizada al máximo dentro de una sociedad. El liberalismo en este sentido puede asignarle un valor intrínseco a la libertad negativa o puede

valorarla por sus beneficios conexos, por la felicidad que produce su realización, por ejemplo, como en la visión utilitarista. De nuevo, el liberalismo puede adoptar en ese sentido una forma clásica libertaria, no reconociendo valor político alguno aparte de la libertad negativa, o bien puede ver la libertad como un desiderátum entre otros, como sucede en las versiones más de centroizquierda de la doctrina. (Pettit, 2004, p. 118)

Pettit, al estar en desacuerdo con las reflexiones de Berlin, plantea una tercera alternativa dentro del concepto de libertad; se refiere a la “libertad Republicana”, por lo que afirma:

La tradición republicana es unánime en presentar la libertad como el opuesto de la esclavitud y en ver la exposición a la voluntad arbitraria de otro, o vivir a merced de otro, como el gran mal. El contrario del liber o de la persona libre en el uso republicano romano era el *servus* o el esclavo. Mientras que el esclavo vivía a disposición del amo, la persona libre gozaba del estatus inverso. La persona libre era más que un *servus sine domine*, era una persona esclava que no tenía amo, pero que pese a ello era posible que esté al dominio de cualquiera, en cambio el liber contaba con protección en relación a algún tipo de interferencia. La contradictoria entre los esclavos y libres es uno de los puntos más resaltantes de la retórica de la libertas proveniente de la República Romana en relación a su experiencia. (Pettit, 2004, p. 120)

Luego de hacer una breve explicación acerca del origen histórico del concepto, Pettit pasa a explicarnos como en esencia funciona el concepto de libertad Republicano, que él defiende:

Pero si el ideal republicano de libertad se centra en la no interferencia, tal como lo hace el liberal, cual es la diferencia entre ambos? La respuesta es que mientras los liberales equiparan la libertad con la ausencia de interferencia, los republicanos la equiparan con estar protegidos contra la exposición a la interferencia voluntaria de otro: estar seguros contra tal interferencia. Libertad en este sentido equivale a no estar bajo el poder que tiene otro de hacernos daño, a no estar dominado por otro.

La dominación hace referencia a la capacidad que tiene la persona que sea la dominante de poder elegir o decidir las acciones y actividades de la persona que se encuentre dominada sin la necesidad de tener su aprobación, en una relación de amo y esclavo en la que el dominante no incurre en falta alguna. (Pettit, 2004, p. 119)

El razonamiento de Pettit, así como el de Berlin, pecan de plantearse en el mismo escenario; es decir, en el modelo capitalista, y por ello se quedan como interesantes reflexiones que analizan los problemas “del hombre como un hombre ideal”, mas no como un hombre concreto e histórico tal como lo planteó Marx desde un principio, enfatizando que el problema de la libertad humana es un problema de la esencia, la naturaleza misma del hombre y que no puede debatirse en un escenario fuera de su evolución histórica, pues al final, si no se dan las condiciones materiales para que el hombre ejerza su libertad auténtica, todas las reflexiones de los diversos estudiosos del problema quedarán solamente en buenas intenciones.

1.10. El Concepto de Libertad en Alfred Schmidt

Con la finalidad de contrastar los conceptos arriba citados respecto a los fundamentos filosóficos de la dignidad humana, vamos a citar y comentar los puntos de vista de otros

autores que los consideramos de suma importancia.

Sobre la libertad: Al respecto Schmidt (1977) en su obra *El concepto de naturaleza en Marx* dice citando a Federico Engels en *El Anti-Dühring*: “La libertad no reside en la soñada independencia respecto de las leyes naturales sino en el conocimiento de éstas y en la posibilidad de hacerlas actuar planificadamente para determinados fines sobre la base de ese conocimiento” (Citado por Schmidt, 1977, p. 113).

Con gran precisión, el autor señalado apunta que la libertad consiste en conocer las leyes naturales, a fin de poder de manera consciente utilizarlas para actuar de manera planificada en provecho nuestro. No es posible independizarse de ellas, ya que el hombre es parte de la naturaleza y debe trabajar conjuntamente con ella.

Analizando aún más la presente problemática, Schmidt (1977) señala:

En coincidencia con toda la tradición iluminista, que por lo demás seguía también Hegel, Marx se opone a cualquier interpretación teleológica ingenua de la naturaleza extrahumana. En una carta dirigida a Lassalle, al referirse al *Origen de las especies*, de Darwin, elogia el hecho de que en esa obra "no sólo se dio por primera vez el golpe de gracia a la «teleología» en la ciencia natural sino también se desentrañó empíricamente su sentido racional ... ". Con la expresión "sentido racional" de la teleología Marx se refiere a la circunstancia de que en el mundo del reino tanto vegetal como animal se encuentra algo similar a una “tecnología natural”. De acuerdo con Marx, en Darwin los “órganos vegetales y animales como instrumentos de producción se configuran en el proceso de adaptación e intercambio con condiciones exteriores. Tampoco los

hombres primitivos sobrepasan aún las primeras formas instintivas de tipo animal de conducta telética frente a la naturaleza”. (p. 113)

En este pasaje es interesante como el autor refiriéndose a Marx, señala que Darwin en su obra conocida *El Origen de las Especies* demuestra que la naturaleza animal y vegetal se muestran como “instrumentos de producción” siendo semejantes al principio a la naturaleza prehumana inicial que lucha de manera consciente en sociedad.

En cuanto al concepto y contenido de la libertad, entre otras cosas, podemos citar a Marx en sus escritos de juventud (Marx, 1982) lo siguiente:

Hasta tal punto nos podemos encontrar enajenados de la esencia humana el uno respecto al otro, que aquel lenguaje directo en el que habla esta esencia es considerado y entendido por nosotros como un “*atentado a la esencia humana*” y, que contrariamente a lo mencionado anteriormente, el lenguaje enajenado perteneciente a los valores materiales nos parece la dignidad humana justificada, la cual, confía en sí misma y se reconoce a sí misma. (p, 536)

En este breve pasaje Marx explica de manera clara la inversión de valores en la sociedad capitalista, donde la dignidad humana se identifica de manera enajenada con las cosas y la persona humana queda en segundo lugar, a tal punto se considera en el derecho civil burgués, que el patrimonio es un atributo de la personalidad, como lo señala en situación de debate Treviño (2002) en su obra *La persona y sus atributos* donde el autor indica que existe un debate al respecto: hay autores que consideran al patrimonio como atributo de la personalidad y hay otros de opinión diferente, lo que al final se refleja en los códigos civiles.

1.11. La Posición de Marx

Los conceptos de libertad que se han citado y comentado, son conceptos que podrían ser definidos como formales y razonamientos abstractos. Cabe indicar, que el término acuñado por Del Águila M, (2013, p. 33.) como formas “práctico-abstractas”, muy bien puede adecuarse a las formulaciones de Fichte, Kant y los demás autores analizados.

Como afirma Galcerán (1983) “los sistemas filosóficos analizados, establecen una separación entre ‘ser y deber ser’, lo que le impide describir la realidad concreta, puesto que, por su enfoque se obligan a permanecer encerrados en el dominio del deber” (p. 124).

Para Marx (1989) toda forma de pensamiento se encuentra determinada por las condiciones socioeconómicas a la que pertenece, de tal manera, que la forma de pensar de Kant, Fichte, Berlin y Pettit, debe ser explicada de acuerdo a su realidad histórica social, tal como a continuación indica:

En la producción social de su vida los seres humanos establecen determinadas relaciones necesarias e independientes de su voluntad, relaciones de producción que corresponden y pertenecen a una fase determinada de desarrollo de sus fuerzas productivas materiales. El conjunto de estas relaciones de producción forma la estructura económica de la sociedad, la base real encima de la cual se levanta la superestructura jurídica y política y a la que pertenecen ciertas formas de conciencia social. El modo de producción de la vida material condiciona el proceso de la vida social política y espiritual de forma general. No es la conciencia del ser humano lo que definirá su ser, en contrario a este pensamiento, es en realidad el ser social el que definirá dicha conciencia.

Cuando las fuerzas productivas se encuentran en cierta etapa de su desarrollo se contradicen con las diversas relaciones de propiedad en las que se han desempeñado, relaciones que se presentan como un obstáculo generando de esta manera un periodo de resolución social.

Al momento de cambiar la base económica se convierte, casi velozmente, toda la gran superestructura que se encuentra erigida sobre ella. Al momento de estudiar todas las transformaciones mencionadas, es conveniente y necesario diferenciar en todo momento los cambios materiales que han ocurrido en las condiciones económicas de producción y que se dejan mostrar con una exactitud que es propia tanto de las ciencias naturales como de las formas filosóficas, políticas, artísticas, religiosas o jurídicas, es decir, las diversas maneras ideológicas en las cuales los hombres obtienen conciencia de este conflicto y luchan para que se resuelva.

Y de igual manera en la que no se puede juzgar a una persona solamente por lo que esta pueda pensar de sí, tampoco se puede juzgar a las diferentes épocas de transformación por su conciencia, más bien todo lo contrario, debemos explicarnos dicha conciencia por los diversos contrapuestos de la vida material, por las disputas que hay entre las fuerzas productivas sociales y por las relaciones existentes de producción.

Las fuerzas productivas deben encontrarse plenamente desarrolladas para que de esta forma, puedan desaparecer las formaciones sociales que caben dentro de ella, antes de esto ninguna formación social desaparecerá y nunca aparecerán nuevas y aún más altas relaciones de producción sin que antes se encuentren maduras en la misma sociedad antigua las condiciones materiales para que se dé su existencia. Es por ello por lo que los hombres solamente se

trazan aquellos objetivos que sabe que serán capaces de cumplir, esto es debido a que si se analiza mejor se puede notar que este tipo de objetivos surgen únicamente cuando ya se han dado o como mínimo cuando se empiezan a generar, las diferentes condiciones materiales que son requeridas para que se realice.

Pueden ser identificadas como fases de proceso en la formación económica de la sociedad la forma de producción “asiática, antigua, feudal y burgués”. La última mencionada, es decir, la fase antagonica burguesa, es señalada así no en relación a un antagonismo que sea individual, sino de la forma antagonica que se genera de las condiciones sociales de vida de los individuos. Pero las fuerzas productivas que se establecen en la sociedad burguesa proporcionan a su vez, las condiciones materiales que se requieran para que se dé solución a dicho antagonismo. Por lo tanto, se cierra la prehistoria de la sociedad humana con esta formación social. (p. 7)

Este pasaje bastante conocido de Marx, que es parte del prólogo de su *Contribución a la crítica de la economía política*, constituye un resumen extraordinario de su pensamiento respecto al modo de producción capitalista. Pone un claro énfasis en que la conciencia social, es decir, el modo de comportamiento del hombre respecto a su entorno material, la forma de razonar respecto a ese entorno material cuando se plantea objetivos de vida tanto de manera personal como colectivamente, responde a una base material, a un específico modo de producción que en este caso es el capitalista. Todas las demás formas de comportamiento, tanto personales como colectivas, van cambiando en la medida que la base económica determinada por las relaciones de producción, cambia. Si bien esto no es un fenómeno mecánico meramente cuantitativo, es la base sobre la que se va dando el cambio cualitativo tanto de la sociedad como en el ser humano. Es lo que Marx lo denomina conciencia social.

En ese sentido, el concepto de libertad pasa de la mera necesidad mecánica, a la necesidad hecha conciencia social, pasa de lo irracional a lo racional, de lo ciego a lo controlado, creando las condiciones mínimas para la autorrealización del ser humano en su máxima potencialidad. Es importante señalar que en la sociedad capitalista contemporánea, este ideal de libertad tiene que pelearse en los tribunales a pesar de los avances formales en el llamado estado constitucional en unos países más que en otros, pues en la medida en que la base sigue siendo la misma, esto es el modo de producción capitalista, la auténtica libertad siempre va a constituir un mero ideal con sus avances y retrocesos: por ello Marx le llama a esta etapa la prehistoria de la humanidad.

CAPITULO II. EL PROBLEMA DE LA DIGNIDAD HUMANA

En este segundo capítulo se analiza la problemática de la dignidad humana, partiendo de sus fundamentos filosóficos. Se toma como punto de partida los análisis realizados por la profesora De los Ríos (2013) quien postula un concepto abstracto de dignidad, contrastándolo con el concepto marxiano; así como las reflexiones de González D, (2017) donde nos ilustra las posiciones de Kant acerca del hombre abstracto y de Marx sobre el hombre concreto, así como lo que él denomina “ la antropología de Max Scheler” sobre el tema en cuestión, pasando por “el existencialismo” de Jean Paul Sartre y la tesis doctoral de Torres (2015), culminando con las reflexiones del “Premio Nobel de Economía de 1998 Amartya Sen”, acerca de lo que debe ser la comprensión de la justicia en relación a la vida real de las personas.

Otro subtema analizado en este capítulo, hace referencias a la problemática de la igualdad y la justicia social analizadas por Marx (1982) en relación a la intención contenida en las leyes dadas por el Estado y parlamento burgueses.

Además, analizaremos los conceptos de democracia y Estado constitucional como fundamentos filosóficos de la dignidad humana. Analizados tanto por Marx en sus *Escritos de juventud*, así como por el profesor Giovanni Sartori.

Mientras que el análisis de Marx parte de la base de un determinado modo de producción, Sartori no lo cuestiona, sino que el filósofo italiano considera que se pueden dar cambios sin modificar la estructura del sistema.

En el subtema que se refiere al Estado constitucional, Marx analiza lo que es una constitución como él lo llama, burguesa y lo que es una constitución auténtica, afirmando

que una constitución auténtica debe ser resultado de una realidad particular, concluyendo que el estado político debe ser la constitución del resto del Estado.

Cuando hablamos sobre el problema de la libertad humana, esta es inseparable del concepto de dignidad, pues para Marx este es el punto nuclear del concepto que tiene sobre la libertad del ser humano. El objetivo pues del presente capítulo es tener bien claro este concepto, a fin de entender de manera clara su importancia y vigencia en el tema de la auténtica libertad humana en una nueva sociedad.

2.1. Fundamentos Filosóficos de la Dignidad Humana

Al respecto Pelé (2004) en su artículo “Una aproximación al concepto de dignidad humana” señala:

Sería conveniente resaltar las múltiples etapas por las que ha pasado el concepto de dignidad humana en su formulación histórica. En la época premoderna ese valor era producto del parentesco que daba el unir al hombre con Dios, haciendo del hombre un magnífico ser creado en base a la imagen del primero. Gracias a los diversos atributos que le fueron asignados como por ejemplo el pensamiento, el lenguaje, etc. El ser humano podía hacer notar y presumir de su magnificencia y evidente superioridad ante los demás animales, únicamente el hombre era un ser valioso porque Dios le dio precisamente a él las habilidades más nobles para predominar y perfeccionar su conocimiento.

El concepto de dignidad era así un concepto religioso y las razones de que apareciera deben ser buscadas en el antropocentrismo fomentado en su mayor parte por la religión judeocristiana. (p. 9)

El profesor Pelé (2004) explica en su artículo de manera interesante el origen del

concepto de dignidad e indica que es fundamentalmente religioso y es vinculado a Dios:

En ese sentido se explica también que para los desposeídos y sufrientes de la tierra la Dignidad sería alcanzada en “el otro mundo” y no en el mundo real y concreto y por ello había que acercarse a Dios para alcanzar esa dicha. Contrariamente a lo expresado por Marx en el sentido que ese paraíso del religioso ubicado en otro mundo se puede conquistar aquí en la tierra. Curiosamente todas las religiones sustentan que el mundo real es un mundo de sufrimientos y que en la medida en que estos sean mayores, la final recompensa será el paraíso; así por ejemplo para los cristianos suena de manera bastante clara el llamado “Sermón de la montaña” atribuido a Jesucristo, conocido como el sermón de las “bienaventuranzas”, donde entre otras cosas enseña que: “ Bienaventurados los que sufren pues ellos hallaran consuelo en el reino de los cielos”; una manera de justificar las injusticias reales; asimismo para los musulmanes, creyentes en el “Corán”, los que den muerte a un infiel, es decir al que no cree en el profeta Mahoma, el premio será tener diez mil vírgenes en el paraíso.

Estos argumentos pues se contraponen a lo planteado por Marx en el sentido de que es posible construir el paraíso en la tierra y encontrar la verdadera libertad y felicidad.

Luego continúa:

Para la época moderna la definición de lo que es dignidad se replantea, para dar paso al pensamiento de que la dignidad del hombre proviene de su naturaleza como humano, dejando de relacionar a dicha naturaleza con algún origen divino.

En la época premoderna se habla de la dignidad del hombre en relación a las capacidades humanas que posee, sin necesidad de vincularlo con alguna similitud religiosa. “El antropocentrismo está así preservado, puesto que se insiste en la singularidad de la especie humana en relación con el resto de animales.”

A este replanteamiento temporal del concepto se le agregó algo más profundo: el ser humano es un fin en sí mismo y merece que lo traten como tal y no solo como un medio. Este nuevo planteamiento acerca de la dignidad se pondrá en el ámbito jurídico con la llegada de los derechos humanos.

Desde ya la dignidad humana tiene tanto un alcance vertical como horizontal, en el primero mencionado con la superioridad de los hombres respecto a los animales y en el segundo mencionado con la igualdad de los seres humanos entre ellos mismos independientemente del cargo o de la función que puedan realizar en la sociedad.

Es verdad que existe la posibilidad de hallar precedentes sobre “la igualdad del género humano en la pre - modernidad”. Aun así, esos antecedentes no respondían a los tipos de organización pre - modernos que se caracterizan por la desigualdad que tienen, en el que el rango individual de ellos comprendía justamente su dignidad y valor, justificando así una división social entre “dueños y esclavos”, “señores y vasallos”, etc.

Si el concepto de la dignidad nació en la época pre – moderna, entonces se puede afirmar que su alcance se desarrolló ya en la época moderna.

De las condiciones de igualdad del género humano se analiza la necesidad de un trato que sea mutuo y con mucho respeto, trato que es asegurado por los derechos humanos.

El concepto moderno de la “dignidad humana” es deudor así del concepto pre - moderno de acuerdo a la medida en la que mantenga rescate de esos rasgos del hombre pero los deduce de forma secularizada: El individuo debe ser valioso en sí y no únicamente por su el parentesco divino que posee.

Introduce además una novedad: la igual dignidad tiene como propósito producir una igualdad jurídica y política de los individuos a pesar de sus posiciones sociales y desigualdades naturales. (pp. 9-10)

En su razonamiento, continúa Pelé (2004) que este concepto abstracto religioso se traslada al lado jurídico y político y proclama una igualdad en esos planos como metas a ser realizadas. De allí que se convierten hasta la actualidad en fórmulas “práctico- abstractas” (Del Águila, 2013); es decir, se plasman en las constituciones de todas las naciones, a partir de la *Declaración de los derechos del hombre y del ciudadano* en 1789, hasta la *Declaración formal de la Carta de los Derechos del Hombre* en 1948, en las Naciones Unidas.

Continúa con su razonamiento Pelé (2004) citando a Spearman, quien señala, citado por el autor que... “el ateísmo despoja a la idea de dignidad humana de fundamentación” (...). “No es una casualidad que tanto Nietzsche como Marx hayan caracterizado la dignidad sólo como algo que debe ser construido y no como algo que debe ser respetado” (p. 10).

Por otro lado, De Los Ríos, (2013) en su artículo “Las dimensiones trascendentes de la dignidad humana como fundamento para la formulación de los derechos humanos” dice:

La noción de dignidad humana... acepta que en la noción prevalece cualquier formulación verbal o escrita y resalta con ello el carácter trascendente de la misma, y los positivistas que afirman que es gracias a la formulación escrita de la dignidad humana que el hombre se hace acreedor a derechos jurídicamente tutelados y, por lo mismo, cambiantes según el derecho consuetudinario propio de cada país y cultura. (p. 35)

La autora del artículo en comento adopta una posición doctrinaria sobre el concepto de dignidad humana y señala:

En este artículo se defenderá la tesis iusnaturalista, esto es, que la noción de dignidad humana es anterior a su formulación en los documentos internacionales en materia de Derechos Humanos. Tesis que defenderé a partir del análisis de las dimensiones fundamentales de la dignidad humana que permiten la creación, formulación y revisión de los derechos humanos expuestos en las tres generaciones actuales.

(...) La aproximación antropológica de la noción de *dignidad humana* deberá comenzar por el enfoque de ésta como *sustancia*, esto es, como aquello que sostiene la aparición de los atributos de la persona humana y, al tiempo, los sostiene como unidad, es decir, de forma unificada y no fragmentada. Así Aristóteles decía que la *ousía* – sustancia-: “es la causa inmanente del ser de los entes que no se predicán de un sujeto”. Con ello, el estagirita hace alusión a que la sustancia de la persona humana, de donde emana su dignidad, no se modifica ontológicamente ni deviene en una categoría que, a la vez, se pueda predicar de otra sustancia puesto que ella misma es en sí misma y no subiste en virtud de ninguna otra. (pp. 35 - 36)

Las reflexiones de la autora en comentario indican claramente un concepto aristotélico sobre la dignidad humana, separando al hombre histórico que acuñaría el concepto de dignidad humana como un concepto histórico y no abstracto. El hombre no solo, sino como parte integrante de un grupo social, no solo adquiere o tiene el derecho, sino que de manera consustancial muestra su dignidad como parte de su esencia como la creatura más importante de la naturaleza. Pero esta esencia según Marx, se construye históricamente no aparece como constitutivo del hombre desde el momento en que es hombre en abstracto, pues así como no podemos hablar del concepto de “ser humano” sin el concepto de trabajo, así también no podemos hablar del concepto de dignidad humana sin tener en cuenta al hombre histórico.

A continuación señala:

Continuando y añadiendo la línea aristotélica hasta la Filosofía Moderna, esta sustancia sobre la cual descansa la idea de dignidad humana se ve enriquecida por las aportaciones de Max Scheler para quien el hombre tiene un particular puesto en el mundo, en el cosmos, que lo hace distinto de los seres vivos. Esta diferencia que lo hace especial es su espíritu, entendido éste como el centro en donde la persona se manifiesta a partir del uso de su libertad. El espíritu será entonces la sede de la libertad en el hombre y le dará, a la vez, su incapacidad para ser objetivado. (De los Ríos, 2013, p. 36)

Como podemos observar, el concepto de dignidad aristotélico que sostiene la autora, aunado al concepto idealista de Scheler, se sustenta en una especie de “sustancia” que va más allá del hombre histórico, apelando a una especie de estado separado de la materia, independiente que adjetiva la naturaleza de la dignidad humana.

En relación a este punto De los Ríos, (2013) señala:

Respecto del segundo punto, los debates se tornan más delicados versando sobre la inmaterialidad del término de dignidad. Descartes intentó mostrar que este aspecto espiritual del hombre no se hallaba en ningún lugar material de su cuerpo y que, por lo tanto, era independiente de éste. Por su parte, desde Platón hasta Kant se rechazó la idea de que el carácter de sustancia única y con él, el de dignidad, se encontrara físicamente presente el hombre, rechazo que provocó la infundada pretensión de la no existencia de la misma que presume, a su vez, el problema de su ambigüedad en la expresión y formulación. (p. 37)

La autora señala citando a Descartes y el concepto que se tiene sobre dignidad humana desde Platón hasta Kant, como un concepto inmaterial; ello quiere decir que constituye un concepto abstracto desligado del hombre concreto. Para Marx, la dignidad humana es parte de la esencia humana, de su ser concreto e histórico, que responde a determinadas relaciones de producción de acuerdo a un determinado modo de producción; y por ello no es posible concebirlo de manera abstracta como algo ideal, separado del hombre real: constituye una unidad con el ser humano.

A continuación la autora señala:

Independientemente del debate anterior entre las antropologías materialistas o espiritualistas, la noción de dignidad no se ve alterada por ninguna de las dos posibles respuestas pues el respeto irrestricto a la vida humana al que conduce la noción dignidad se sigue sosteniendo aún en contra de su inmaterialidad. Ejemplo de esto son las constantes y cada vez más frecuentes discusiones en torno al tema de la defensa y promoción de los derechos humanos a lo largo y ancho del planeta: la indignación que provoca la

violación de los derechos fundamentales del hombre representa que el fondo de la discusión no es de tipo lingüístico sino axiológico pues conlleva la formulación del valor irreductible de la vida humana. (De los Ríos, 2013, p. 37)

Se puede observar una vez más, que la fuerza de los derechos humanos en la sociedad burguesa está en que sólo se queda a nivel formal, es decir se proclama o se constituye como bandera de lucha siendo difícil su aplicación práctica como política de estado, se queda pues en un nivel meramente declarativo.

En este otro pasaje, la autora coincide en cierta forma con el pensamiento de Carlos Marx al señalar:

Desde una antropología comunitarista que se sitúa desde Marx hasta Walzer pasando por MacIntyre el ser humano adquiere un valor dentro de su comunidad en la medida en que, a partir de sus acciones restituye el valor social. Esta corriente defiende el carácter estrictamente social del ser humano bajo los conceptos aristotélicos de justicia que conducen a una armonía con el todo. En cualquiera de los dos casos antes mencionados la noción de dignidad prevalece a su formulación; en el caso del liberalismo entendida como autonomía y en el caso del comunitarismo a manera de sociabilidad. (...)

En la primera el ideal de la libertad de la Revolución Francesa y en la segunda el de fraternidad e igualdad conducen a una concepción valorativa del ser humano que lo sitúa por encima de cualquier otro ser vivo y que le confiere un valor especial, éste es el mismo que defenderá la noción de *dignidad humana*. (De los Ríos, 2013, p. 37)

De manera clara señala la autora que, la noción comunitarista social del concepto de dignidad a la que Marx se refiere, implica una realización de este concepto; contrariamente en el concepto individualista de la sociedad burguesa en el que cada individuo tiene que buscar en el aparato formal la realización de estos derechos. No importa el grupo social sino el individuo aislado defendiendo sus derechos.

En el siguiente pasaje, refiriéndose a la modernidad y su idea de progreso, De los Ríos, (2013) indica:

La modernidad y su idea de progreso favorecieron por un lado la aparición del acelerado cambio de paradigmas y avance de la ciencia y de la técnica y, por el otro, la Modernidad también gestó las más atroces ideas respecto del hombre. La aparición del Estado dio lugar a la concepción del *homo aeconomicus* fortalecido por la Economía de Adam Smith reduciendo al hombre a su carácter de motor social de lucro y acumulación de riquezas.

Locke y Hobbes, por su parte, promoverán el primero la autonomía y la libertad a costa de los demás y el segundo la incapacidad para establecer vínculos sociales sanos entre la raza humana resaltando su característica rivalidad y violencia en el fondo de su naturaleza.

Así, la idea de dignidad queda suspendida en el debate moderno pero es retomada por los autores posmodernos en tanto que la posmodernidad permite un replanteamiento de las categorías filosóficas abriendo la posibilidad de un renacimiento del sentido humanista. Así, autores como Gianni Vattimo y Jean Francois Lyotard a partir de su idea de *pensamiento débil* y de *diferencia* que retoma la diversidad y los no lugares de la voz pública, las proponen como plataformas a partir de las cuales volver a lanzar

el grito de la humanidad que pugna por ser y que lucha por recuperar su dignidad. (p. 38)

La autora en este pasaje reconoce que el tema del principio de dignidad, que es la base para hablar de los derechos humanos, solo se da como un debate teórico, mas no el debate de cómo hacer que se haga realidad a través de políticas públicas de parte de los estados. Se habla de que la humanidad lucha por recuperar sus derechos ¿lucha contra quién? ¿A qué humanidad se refiere? Es obvio que el paradigma vigente es el paradigma burgués y este paradigma es el que se opone a que el principio de dignidad se concrete y se realice a través de políticas de estado. La humanidad que lucha es el resto y el modelo disfuncional es el modelo capitalista.

Más adelante continua la autora:

Por último y, para perfilar el cierre de este apartado, es preciso hacer una aclaración desde la antropología filosófica, a saber que en el ser humano hay dos niveles claramente distintos: el nivel ontológico y el nivel axiológico.

El nivel ontológico de la persona hace alusión directamente a su “ser” esto es a su ser despojado de sus características físicas, sociales, políticas, económicas, se trata aquí, en esencia, de la naturaleza humana, de aquello que, en términos aristotélicos hace que el hombre sea hombre y no pueda ser otra cosa, de su esencia. Este nivel lo posee todo hombre simplemente por ser una persona y su aspecto o característica fundamental es que no puede alterarse; es decir que la naturaleza humana con la que cuenta no puede ser más ni puede ser menos, no tiene por qué existir algún nivel o jerarquía, ya que la persona es única y una sola. Es en este punto en el que es necesario que situemos la noción de dignidad humana, la cual, justamente por ello

persiste de manera inalterable y no podrá perderse jamás ya que ello implicaría ya no ser persona y empezar a ser algo más y ya que la transmutación de esencias es algo verdaderamente improbable queda totalmente descartada esta opción. (De los Ríos, 2013, p. 39)

Situar el concepto de dignidad humana a nivel ontológico y a nivel fuera del hombre real, es idealismo puro. Para Marx, el concepto de dignidad parte del hombre concreto, del hombre histórico. Es su método del materialismo histórico que sustenta este principio, y como consecuencia de ello, se puede hablar de los derechos humanos en su plena realización y no como bandera de lucha realizable de manera parcial arrancada en luchas difíciles a la burguesía que detenta el poder del Estado.

Más adelante la autora señala lo siguiente:

Desde una antropología comunitarista que se sitúa desde Marx hasta Walzer pasando por MacIntyre el ser humano adquiere un valor dentro de su comunidad en la medida en que, a partir de sus acciones restituye el valor social. Esta corriente defiende el carácter estrictamente social del ser humano bajo los conceptos aristotélicos de justicia que conducen a una armonía con el todo. En cualquiera de los dos casos antes mencionados la noción de dignidad prevalece a su formulación; en el caso del liberalismo entendida como autonomía y en el caso del comunitarismo a manera de sociabilidad. (De los Ríos, 2013, p. 37)

Observamos aquí, cómo la autora trata de relacionar la importancia del concepto dentro de las concepciones liberal y comunitarista, ésta última representada por la antropología marxista donde el concepto de dignidad parte, en la primera, del individuo aislado del grupo social o de la comunidad; mientras que en el segundo, el concepto de

dignidad está estrictamente ligado al ser social, esto es, al individuo engranado y sujeto al grupo social, sin perder por ello su individualidad. Respecto a esto último, podríamos hacer una analogía con lo que la ciencia ha descubierto y es un hecho notorio respecto al gen humano, estrictamente relacionado a la individualidad mostrándonos la misma naturaleza que no existen dos individuos iguales; sin embargo, a la vez la naturaleza nos enseña que socialmente el hombre solo no existe, sino que es esencialmente social. También es un hecho ya demostrado y notorio, que la inteligencia humana se desarrolla socialmente, es decir, en el proceso de la interacción social.

Podríamos concluir en esta parte, precisando que la dignidad humana es un concepto propio del hombre histórico, tal como fue claramente planteado por la filosofía marxista. Por otro lado D. González (2017), señala: “En esta tradición de estudio (laica) de la dignidad debemos distinguir, en primer lugar las teorías racionalistas, y dentro de este bloque es necesario distinguir dos antropologías: el hombre abstracto (Kant) y el hombre concreto (Marx) (D. González, 2017, p. 10).

Para el mencionado autor, el concepto de “hombre abstracto” se refiere a la primacía de la razón, así como a lo que puede formularse como la “antropología Kantiana”, lo que nos enseña:

La filosofía Kantiana hace referencia a un sujeto que es la *unidad a priori de la apercepción*, para el que existe la posibilidad de implementar principios racionales del actuar, los cuales son estandarizados para todos los hombres, que por compartir la razón hacen suponer la posibilidad de comprender lo que es real por medio de las mismas categorías, las que no se encuentran en el objeto sino en el sujeto, llegando a comprender las leyes generales que son indispensables en el actuar, las cuales pueden ser entendidas en términos de

necesidad. Desde esta naturaleza que es compartida por todos los humanos y de una simpatía del ser humano con el mundo que lo convierte en partícipe de este en forma racional, existe la posibilidad de derivar de la razón, imperativos categóricos que son considerados como válidos para cualquier ser humano en cualquier situación.

En su análisis, continúa el autor:

Según Kant, todas las ideas y comentarios en relación a la dignidad humana comprenden un sistema filosófico de base racional. El pensamiento de la dignidad tiene fundamento en el análisis que Kant hace respecto al hombre: *Yo sostengo lo siguiente: el hombre y en general todo ser racional existe como un fin en sí mismo, no simplemente como un medio para ser utilizado discrecionalmente por esta o aquella voluntad.* (Gonzales D, 2017, p. 12)

El pilar de la dignidad viene a ser la naturaleza racional que tienen los seres, en base a esta estructura de la racionalidad, Kant asigna al ser humano racional un imperativo categórico para guiar su conducta: *‘Obra de tal modo que uses a la humanidad, tanto en tu persona como en la persona de cualquier otro, siempre al mismo tiempo como fin y nunca simplemente como medio.’*

Ya que entendemos que la dignidad es un concepto que corresponde a los seres racionales, nos preguntamos que es aquello que genera que estos seres tengan dignidad, Kant contesta: *‘la autonomía es el fundamento de la dignidad de la naturaleza humana y de toda naturaleza racional’.* (...) *‘La autonomía de la voluntad es aquella modalidad de la voluntad por la que*

ella es una ley para sí misma (independientemente de cualquier modalidad de los objetos del querer). (González D, 2017, pp. 11-13)

El “imperativo categórico” es un concepto central de Kant en su concepto sobre la dignidad humana, refiriéndose con ello al cumplimiento del deber al margen de cualquier situación real y adversa. Ello depende de la voluntad del individuo y es condición para que el ser humano se manifieste en su esencia. Este imperativo es estrictamente individual que va aparejado a la voluntad individual. Concepto que se ajusta al individualismo burgués sostenido en el hombre abstracto de naturaleza jusnaturalista.

Por otro lado, en su trabajo el profesor Gonzales D, cita a lo que él denomina “La antropología de Max Scheler:

En el esfuerzo de fundamentar la dignidad de la persona humana, nos encontramos con otra teoría de corte racionalista expuesta por Max Scheler, que si bien se aleja del idealismo trascendental kantiano y recurre a otras fuentes del conocimiento distintas de la formalidad de la razón, concluye en que ella es un rasgo constante en los hombres, esencial.

En *el puesto del hombre en el cosmos* (1972), Scheler de acuerdo a las conclusiones que le proporcionan distintas disciplinas estudia las diferencias del hombre con respecto al resto de los seres de la naturaleza: *...el hombre no sólo puede elevar el “medio” a la dimensión del “mundo” y hacer de las “resistencias” “objetos”, sino que puede también –y esto es lo más admirable– “convertir en objetiva su propia constitución fisiológica y psíquica y cada una de sus vivencias psíquicas. Sólo por esto puede también modelar libremente su vida.”*

Para Kant, el ser humano tiene autonomía, la cual posibilita a darse normas así mismo, esta capacidad por la que está dotado el hombre se encuentra altamente relacionadas con la posibilidad de convertirse en un *sí mismo*.

De acuerdo con lo señalado por Scheler, ese aspecto debe ser particularmente del hombre, en el que su actuar pueda comprenderse como un tema de “abrirse al mundo” sin límite alguno, para el autor *“El recogimiento, la conciencia de sí y la facultad y posibilidad de convertir en objeto la primitiva resistencia al impulso, forman, pues, una sola estructura inquebrantable, que es exclusiva del hombre”*, dicha estructura es la que dará la posibilidad a que el ser humano se abra hacia el infinito a partir de su finitud, siendo el pilar de su autonomía, de su dignidad. (González D, 2017, pp. 13-14)

Por otro lado, en su trabajo el Profesor D. Gonzales, se refiere también a lo que él denomina la “antropología marxiana” “el hombre concreto” sobre lo que nos indica:

‘En las antípodas de la antropología kantiana del hombre abstracto se sitúa la antropología del hombre concreto, representada por el materialismo marxiano. Marx (1976) distingue a los hombres de los animales desde la producción de los medios de vida:

‘Al producir sus medios de vida, el hombre produce indirectamente su propia vida material’. (...).

Los individuos son tal y como manifiestan su vida. Lo que son coincide, por consiguiente, con su producción, tanto con lo que producen como con el modo de cómo producen.’

‘Lo que los individuos son depende, por tanto, de las condiciones materiales de su producción.’ (Gonzales D, 2017, p. 14)

El hombre que plantea Marx, es un ser humano que no cuenta con soluciones para su vida en forma de “recetas”, sino que requiere auto inventarse, que se encuentra relacionado con su entorno, con el planeta en base a sus necesidades³, las cuales hacen que tenga que reproducir formas de vida para que se integren en su proceso vital de manera necesaria, en vista que no pueden ser abstraídas de él. Marx sostiene que su filosofía *“asciende de la tierra al cielo”, (...) “se parte del hombre que realmente actúa y, arrancando de su proceso de vida real, se expone también el desarrollo de los reflejos ideológicos y de los ecos de este proceso de vida”*. Es así como de acuerdo con todo lo señalado, Marx establece uno de los principios de su filosofía (citado en González D, 2017, p. 15).

“No es la conciencia la que determina la vida, sino la vida la que determina la conciencia”. Lo que propone Marx es toda una filosofía que comienza de la propia persona viviente, tomando a su conciencia únicamente como su conciencia. Los seres humanos considerados en un proceso de desarrollo social que se encuentra sujeto a determinadas condiciones y está registrable empíricamente; para que el ser humano se libere, esto debe hacerse en un mundo y con condiciones que sean reales, no se podrán liberar mientras no tengan garantizadas mínimamente las necesidades básicas para su existencia; estamos hablando de cambiar el mundo actual, modificar a aquellas cosas con la que nos topamos. (González D, 2017, p. 15).

El hombre, es pues para Marx, un ser de carne y hueso y que difiere de los animales

Cfr. Gallego, op. cit., p. 132: “Los hombres no pueden ser verdaderamente libres si no saben que están sujetos a las necesidades, debido a que afianzan su libertad con sus intentos nunca suficientes de resolverlas o de librarse de ellas”.

en su capacidad de producir medios de vida a través del trabajo, y en esa medida, establece determinadas relaciones de producción que van creando determinadas formas de convivencia social y que estas van cambiando en la medida que el hombre evoluciona pues siendo un ser inteligente, está en la capacidad de esa evolución histórica que tiene relación con su capacidad de transformar la naturaleza a través del “trabajo”, lo que va determinando la creación de formas de producción históricas que van a ir condicionando su forma de vida como fuerzas externas que escapan del poder de su voluntad. En esa medida va forjando su auténtica libertad y dignidad, que van a constituirse en libertad y dignidad del hombre histórico concreto.

Por ello con mucho acierto el autor continúa:

“No es la conciencia la que determina la vida, sino la vida la que determina la conciencia.” Marx - 1976, lo que hace es defender una filosofía que empieza del mismo individuo real viviente y se “considera la conciencia solamente como **su** conciencia, los hombres tomados en un proceso de desarrollo real, empíricamente registrable, sujeto a determinadas condiciones; la liberación real de los hombres sólo es posible en el mundo real y con los medios reales”. (...) “no se puede liberar a los hombres mientras no estén en condiciones de asegurarse plenamente comida, bebida, vivienda y ropa de adecuada calidad y en suficiente cantidad” de lo que se trata es de “revolucionar el mundo existente, de atacar prácticamente y de hacer cambiar las cosas con que nos encontramos.” (Gonzales D, 2017, p. 15)

Por otro lado y finalmente se refiere al existencialismo de Jean Paul Sartre, quien sintetiza el concepto:

Se manifiesta el existencialismo moderno de -SARTRE de acuerdo con esta tradición filosófica-2001- “el hombre es aquí el único *ser en el que la existencia precede a la esencia, un ser que existe antes de poder ser definido*”. Lo mencionado anteriormente quiere decir que “*el hombre empieza por existir, se encuentra, surge en el mundo, y que después se define*”. El hombre comienza siendo and a lo largo su existencia en la que se definirá a sí mismo. SARTRE señala que el ser humano “*Sólo será después y será tal como se haya hecho*”. Es precisamente en este aspecto donde el filósofo se plantea la pregunta: ‘*Pero, ¿qué queremos decir con esto sino que el hombre tiene una dignidad mayor que la piedra o que la mesa?*’. Lo que se está tratando de decir es que ‘*El hombre empieza por ser algo que se lanza hacia un porvenir y que es consciente de proyectarse hacia el porvenir. El hombre es ante todo un proyecto que se vive subjetivamente.*’ (González D, 2017, p.18)

Sartre tiene una posición interesante y similar a la posición de Marx, en el sentido de que el hombre será en la medida que se proyecte. Ello quiere decir que el hombre se proyecta históricamente en un medio social, no solo, y en esa medida también empieza a “construir” su dignidad que es de acuerdo al hombre social. El punto de inflexión respecto a la posición de Marx, es que Sartre no habla del hombre histórico y social, sino se refiere al individuo que echado a la vida como el Sísifo de la leyenda, vive su dilema existencia.

Por otro lado Torres (2015) en su Tesis Doctoral intitulada *Fundamentos filosóficos de la dignidad humana y su incidencia en los derechos humanos*, señala que los fundamentos filosóficos de la dignidad humana constituyen “una sumatoria de los conceptos de vida + libertad + justicia + paz + honor” (p. 1).

Al respecto Torres (2015) citando a María Luisa Marín Castán agrega en su trabajo:

Podemos señalar comenzando que dignidad humana es un concepto difuso. Presenta por lo tanto, dificultades en cuanto a su determinación, caracterización y definición. Se precisa de ella que es la cualidad esencial del ser humano, cualidad específica y exclusiva, en virtud de la cual se distingue lo humano de lo no-humano. La dignidad aparece, pues, como una señal de identidad del ser humano, como ser dotado de inteligencia y libertad, como ser moral. (p. 91)

Como podemos advertir de esta apreciación a diferencia de Marx, para quien el requisito que le da calidad humana al hombre es el trabajo y a partir de aquel comienza a crecer socialmente para incorporar su dignidad histórica y luchar por su verdadera emancipación. Para el autor citado, la dignidad se constituye en un concepto abstracto desligado del hombre histórico.

El otro concepto que maneja el autor como componente filosófico de la dignidad humana es el de “Libertad” donde señala:

La libertad es expresión de la dignidad humana, valor que permite desplegar las potencialidades físicas e intelectuales de la persona para su mejor convivencia social y a su vez, sentir la felicidad en su existencia, disfrutar las mejores condiciones en cualquier aspecto de la vida humana que diferentes autoridades brindan a los ciudadanos a modo de que puedan lograr lo que se proponen. En tal sentido, Marx dice: ‘es la sensación de salud íntegra, la sensación de pertenencia, la creación o procreación sin culpa, el aporte a la construcción social como el gesto humano de crear’. (Torres, 2015, p. 95)

En esta cita, el autor concuerda con el concepto de libertad como expresión de la

dignidad humana, lo que significa la posibilidad de autorrealización social del ser humano en sus máximas potencialidades como ser supremo de la creación.

2.2. Igualdad y Justicia Social

Respecto al tema de la igualdad y la justicia social empezaremos citando a Marx (1982):

Aquellas leyes que se basan en intenciones “*no son leyes del Estado* dictadas para los *ciudadanos*, sino *leyes de un partido en contra de otro*”. Las leyes que son tendenciosas eliminan los términos de igualdad que tienen los ciudadanos ante la ley, convirtiéndose más en privilegios y no en leyes.

Algunos no pueden realizar actividades que otros sí, y no porque no tengan la capacidad de realizar dicha actividad, sino porque tienen otro tipo de impedimentos, por ejemplo, los menores de edad, los cuales no están permitidos de celebrar contratos, porque hay duda de sus opiniones e intenciones. (p. 159)

Al respecto, podemos señalar de manera clara como Marx cuestiona las leyes del parlamento burgués en la medida que están hechas a favor y de acuerdo a los intereses del partido en mayoría o gobernante y no en función a las mayorías de la población; de allí que los problemas de la desigualdad se profundizan. Un ejemplo de cómo las leyes se dan en función de intereses o grupos de poder, lo podemos ver actualmente en el Parlamento peruano elegido hasta el 2022, donde la mayoría del partido denominado “Fuerza Popular” en alianza con el partido aprista peruano, hacen leyes no en beneficio del país sino para beneficio de grupos de poder. Ejemplo como se exonera de impuestos a la empresa aérea LAN, cuando hay escasez de liquidez en el Estado para resolver problemas de salud o de educación.

Más adelante en su análisis Marx señala:

Las llamadas costumbres de los privilegiados son costumbres que van en *contra del derecho*. Su nacimiento data del periodo en que la historia de la humanidad era parte de la *historia natural* y en la que, según lo sostiene la leyenda egipcia, todos los dioses se revestían de una envoltura zoomorfa. Es en ese entonces cuando la humanidad se manifiesta dividida en diversas especies zoológicas determinadas que se encuentran unidas por la desigualdad que es fijada por leyes.

Y si se visualiza una realidad global que tiene su pilar en la desigualdad también exigirá con toda lógica derechos que serán desiguales, ya que mientras el derecho humano corresponda a la existencia de la libertad, el derecho animal corresponderá a la existencia del avasallamiento.

El *feudalismo* viene a ser “el *reino del espíritu animal*”, el mundo de la humanidad escindido por oposición al mismo, en la que “su desigualdad es solamente la refracción cromática de la igualdad”. Todo lo mencionado anteriormente explica por qué en aquellos países de feudalismo ingenuo, donde aquellos libres son violentamente descoyuntados, por su manera originaria de “la *adoración de la bestia*”, la religión animal, en vista que el ser humano toma como su esencia más alta a su verdadera esencia. Ya que la única igualdad existente en el mundo animal se dará entre miembros de la misma especie, más no la igualdad del género animal.

Se hace conveniente notar en el género animal, cómo se manifiestan sus comportamientos salvajes y cómo se hacen respetar entre ellos las cualidades y diferencias que guardan.

De igual manera en el feudalismo una raza devora a otra raza, pues ‘si en el reino animal de la naturaleza las abejas matan a los zánganos, en el mundo espiritual son los zánganos los que matan a las abejas, y las matan precisamente por medio del trabajo’. Y ‘cuando los privilegiados apelan *de la ley a su derecho consuetudinario*, invocan con ello, en vez del contenido humano, la forma animal del derecho, privado ahora de realidad para convertirse en una simple máscara animal.’ (Marx, 1982, pp. 253-254)

En este pasaje interesante Marx compara a la humanidad naciente casi en estado de naturaleza y como tal, reina la desigualdad debido a leyes que tratan de imponer la igualdad, a seres desiguales. Así como en el feudalismo, el hombre explotado e indiferenciado casi se parece al animal en la medida que se hace igual sólo en el “estómago”, con lo que quiere decir que el hombre para subir de status en esta escala, tiene que romper esas cadenas que lo atan al estado de naturaleza y levantarse socialmente para conquistar su verdadera igualdad con la justicia social.

El filósofo español Julián Marías señaló que el siglo XX no podría comprenderse si la palabra “luchar por la justicia”, pudiendo afirmar sin equivocarnos que en la actualidad es inexistente en muchas latitudes o situaciones humanas dentro del contexto social. Al respecto Murillo (2016) señala: “efectivamente, el anhelo por una mayor Justicia Social surge, en primer lugar, por la nítida percepción de las múltiples y crecientes injusticias que nos rodean; pero también en la búsqueda de una mejor sociedad” (p. 8).

En esa medida, coincidimos señalando que la historia de la humanidad es la de una lucha constante por la búsqueda de una justicia social, lucha de las grandes masas de desposeídos contra una élite que detenta el poder político y económico. Las dos más grandes revoluciones de la historia de la humanidad que dejaron huella: la revolución francesa y la

revolución Bolchevique, así lo han demostrado.

Sobre el concepto de justicia el autor citado continúa:

El concepto de Justicia sin necesidad incluso del adjetivo social tiene su origen en la República de Platón (2003). Para empezar, Sócrates y sus interlocutores, protagonistas de la República, entienden por justicia el "ayudar a los amigos y dañar a los enemigos". Por otra parte, no satisfecho con tal premisa Sócrates decide construir su famosa ciudad, "kallipolis", (Καλλίπολις), para poder investigar los orígenes de la justicia e injusticia (Kamtekar, 2001). Es así, que Platón comprende a la justicia 'en términos de proporción entre un sistema tripartito de apetito, pasión y razón. Concretamente, decía que la justicia se alcanza cuando se consigue un adecuado balance entre esos elementos, tanto en la ciudad-Estado como en el cuerpo.'

Asimismo, Aristóteles define la justicia en base a los conocimientos de Platón en la obra clave Ética "Nicomáquea" (Aristóteles, 2003). Ahí comenta sobre la Justicia Distributiva, que se entiende por dar a cada uno lo que le corresponde; es decir, en proporción a su contribución a la sociedad, sus necesidades y sus méritos personales. (Aristóteles, 2003, pp. 8-9, citado por Murillo, 2016, p. 9)

Es interesante señalar cómo la cultura griega a través de sus filósofos más notables como Platón, Aristóteles y Sócrates, pusieron a debate el problema de la justicia y en términos que son vigentes hasta el día de hoy, porque aún el hombre contemporáneo con su inmensa tecnología, aún no los ha resuelto. Si bien Grecia fue un Estado esclavista, la preocupación de sus filósofos era justa y correcta, e iba por los senderos futuros a seguir

debatándose aún hoy en día. La justicia distributiva y la preocupación de Aristóteles sobre este tema, sigue siendo materia de debate en la economía y política contemporánea.

Este debate, históricamente continúa a través de uno de los representantes más importantes del feudalismo: Santo Tomas de Aquino, que a continuación el autor citado indica:

Un tercer hito en esta breve revisión histórica del concepto de Justicia es Santo Tomás de Aquino. Este teólogo y filósofo italiano del siglo XIII entiende la Justicia como la Ley Natural. En su *Summa Theologiae* define a la justicia como *‘el hábito por el cual el hombre le da a cada uno lo que le es propio mediante una voluntad constante y perpetua’*. Distingue el sentido general y particular de la justicia. (Aquino, 2002, citado por Murillo F, 2016, p. 9)

La preocupación a nivel teórico por parte de los padres de la Iglesia como Tomás de Aquino en la edad media, era similar a la preocupación de los griegos y se fundamentaban en los razonamientos de Aristóteles, por lo tanto:

De esta forma, la definición clásica de justicia elaborada por Aristóteles y desarrollada por Santo Tomás de *“dar a cada uno lo suyo”* sirvió como base al pensamiento social cristiano en la elaboración de su propio planteamiento de Justicia Social, a partir del cual pueden comprenderse las nociones de los derechos (como tener derecho a), y por tanto, la valoración de una conducta correcta y de lo correcto de una situación.

Santo Tomás, también propone dos tipos de justicia: “la justicia distributiva y la justicia conmutativa”. La justicia distributiva tiene que ver con la obligación de distribuir los bienes de manera proporcional a lo que

contribuye cada persona a la sociedad; y la justicia distributiva implica el poder conservar la igualdad en términos de lo que se da y se recibe. Incluso si no tomamos en cuenta el concepto de justicia, existen dos corrientes filosóficas que han marcado “por acción o por reacción”, la actual definición de “Justicia Social”, estas corrientes son “el Utilitarismo y el Contractualismo”.

El utilitarismo respalda como principio de justicia la ‘maximización de la utilidad del colectivo: así como el bienestar de una persona resulta de la suma de sus placeres, también el bienestar de cualquier grupo de personas puede ser entendido como la suma de los placeres de sus integrantes’... Para estos autores, de lo que se trata es de ‘convertir la moral en ciencia positiva, capaz de permitir la transformación social hacia la felicidad colectiva’. (Murillo, 2016, p. 9)

Como podemos apreciar, la corriente utilitarista es netamente individualista, aísla al hombre del grupo social y se basa en el concepto de acción o conducta individual. Esta filosofía se congració de manera importante con el cristianismo, a la manera protestante de la época.

La otra corriente filosófica importante que data de los siglos XVII a XIX y deja una fuerte influencia en el pensamiento actual de “Justicia Social” es el “Contractualismo”:

La teoría del Contrato Social. Thomas Hobbes (1996), John Locke (2003), Jean-Jacques Rousseau (1964) e Immanuel Kant (2005) son algunos de sus representantes clave:

En esencia, la teoría defiende que los seres humanos acuerdan un contrato social implícito para vivir en sociedad, lo que les otorga ciertos derechos a

cambio de abandonar la libertad de la que dispondrían en el ‘estado de Naturaleza’. En este estado, o situación inicial, los seres humanos son “libres, iguales e independientes” (Locke, 2003), pero no habría la alternativa que queda para poder manejar esta situación es designar a alguien que sepa manejar ese tipo de dificultades, dicho en otras palabras, nombrar a alguna autoridad que por ejemplo en caso de alguna pelea entre dos hombres, diga que es lo que se debe hacer. (Murillo, 2016, p. 10)

La teoría del contrato social que da origen al contractualismo, sitúa al hombre en una situación de absoluta libertad y en el ejercicio de esa libertad, el hombre y cada uno de los miembros de una sociedad firman un contrato social a fin de poder convivir en paz cediendo cada uno una parte de esa libertad al grupo social.

El contrato social estaría representado por la Constitución Política de cada Estado. El problema en esta interpretación de la naturaleza humana en sociedad, es que es una visión idealista, porque no parte del hombre concreto y real. Afirmar que el ser humano goza de una libertad, para firmar de manera libre un contrato social de convivencia pacífica; es como creer que el burgués dueño de una fábrica, firma de manera libre un contrato de trabajo con un asalariado que solo tiene para vender su fuerza de trabajo.

A continuación el autor señala:

Partiendo de estas ideas, algunos contractualistas ven la Justicia de diferente forma. Así, para John Locke no existe justicia imparcial que garantice los derechos naturales, dado que ésta surge de las leyes dadas por ese contrato. Para Rousseau (1964), por su parte, la justicia no puede definirse solo como una igualdad formal sino como el ejercicio de la libertad, que demanda, además, una serie de condiciones de igualdad material, o si se quiere

económica y social. El concepto de contrato es una ley que une los derechos y los deberes con propósito de llevar la justicia a su objeto correspondiente. Por otra parte Kant (2005) crea una ética autónoma en la que deben cumplirse tres criterios importantes: “la auto obligación, la incondicionalidad y la universalidad”. De manera que el modo de actuación de los seres humanos se adapta a diversos aspectos impuestos: ‘actuar por deber, contra el deber y en función de los fines, es decir, para conseguir algo’. (Murillo, 2016, p. 11)

Como se puede observar, no hay acuerdo del concepto entre los pensadores citados. El problema es que al partir de una abstracción en cuanto se refiere a la definición de justicia, siempre van a plantearse diversas teorías sin tomar en cuenta el problema de la justicia del hombre concreto, real, que camina en las calles todos los días. En realidad, en la sociedad burguesa donde reina mucha injusticia, es como consecuencia de las grandes desigualdades reales, podríamos decir como Aristóteles por una mala distribución de la riqueza; aunque Rousseau acepta que no puede hablarse de igualdad si las condiciones materiales lo permitan.

Finalmente como el autor sostiene:

Estas ideas contractualistas están en la base posteriores planteamientos sobre la Justicia Social, fundamentalmente en Rawls (1971). Pero también son la base para que, por ejemplo, Martha Nussbaum (2006) critique con dureza, aunque sin alejarse de los planteamientos contractualistas, la idea de que los hombres en estado original sean libres, iguales e independientes, por lo que ello deriva en la concepción de justicia para, por ejemplo, las personas con discapacidad basándose en la importancia de tener cierta igualdad de facultades. (Murillo, 2016, p. 11)

En la investigación realizada por Torres, (2015), quien cita al autor Jhon Rawls, manifiesta que una sociedad estará adecuadamente en orden cuando sus diversas instituciones tengan la capacidad de maximizar el denominado equilibrio neto de satisfacción. El “principio de elección para una asociación de hombres es interpretado como una extensión del principio de elección de un solo hombre. La justicia social es el principio de la prudencia racional aplicado a una concepción colectiva del bienestar del grupo.” (p.100)

El razonamiento es correcto, pero deja en el aire la pregunta de ¿cómo lograr ese bienestar de grupo colectivo? Para Marx, la única forma es cambiar el modo de producción social que sirve de base al grupo social, de lo contrario nos quedamos en diversas “interpretaciones de la realidad”, cuando de lo que se trata es de “transformarlo”

Sobre el mismo tema de reflexión, tenemos las reflexiones del premio nobel de economía de 1998, Amartya Sen, citado en Torres (2015):

La necesidad de una comprensión de la justicia basada en los logros está relacionada con el argumento de que la justicia no puede ser indiferente a las vidas que las personas pueden realmente vivir. La importancia de las vidas, experiencias y realizaciones humanas no puede ser suplantada por información sobre instituciones existentes y las reglas operantes. Las instituciones y las reglas son, por supuesto, muy importantes por su influencia en lo que sucede y por ser parte esencial del mundo real, pero la realidad efectiva va mucho más allá de la imagen organizacional e incluye las vidas que la gente es capaz o no de vivir. (p. 100).

Con gran acierto dice el autor, que la verdadera justicia se refleja en el hombre de carne y hueso y va mucho más allá que la simple y fría normativización racional. Con ello

nos indica de manera clara que los cambios a una verdadera justicia social tienen que darse de tal manera, que ese hombre de carne y hueso sienta que la ha realmente alcanzado.

2.3. Democracia

En lo que se refiere al concepto de democracia como un fundamento filosófico de la dignidad humana, Carlos Marx en sus *Escritos de juventud Tomo I* (1982), crítica del Estado y del derecho de Hegel, analizando la situación monárquica de la Alemania de entonces, nos dice:

Hegel parte del Estado y convierte al hombre en el Estado subjetivado; la democracia parte del hombre y convierte al Estado en el hombre objetivado. Así como la religión no crea el hombre, sino que es el hombre el que crea la religión, así también, la constitución no crea el pueblo, sino que es el pueblo el que crea la constitución. En cierto sentido, la democracia es a todas las demás formas de Estado como el cristianismo a todas las demás religiones. El cristianismo es la religión la *esencia de la religión*, el hombre deificado como una religión *particular*. (Marx, 1982, p. 343)

En este pasaje Marx enfatiza que la base de la democracia y la ley es el pueblo mismo. Marx en ningún momento niega a la democracia como la forma adecuada de gobierno; lo que él cuestiona es la democracia de arriba hacia abajo como es la sociedad burguesa, ya que solo el pueblo es soberano en el momento del sufragio, mientras que en el tiempo que demora el gobierno ya no es más el soberano. Por ello se explica el abuso y la injusticia y el pueblo tiene que esperar varios años hasta la nueva elección. Esa es pues la democracia cuestionada por Marx.

Marx concluye su razonamiento, puntualizando:

Así también la democracia es la *esencia de toda constitución de Estado*, el hombre socializado como una constitución de Estado *particular*; la democracia es a las demás constituciones lo que el género a sus especies, con la diferencia de que, aquí, el género aparece él mismo como existencia, y, por tanto, frente a la existencia que no corresponde a la esencia misma, como una especie *particular*.

Todas las restantes '*formaciones estatales* son una cierta y determinada *forma particular de Estado*'. En temas y situaciones de democracia, 'el principio *formal* es *al* mismo tiempo el principio *material*'. La democracia es, por ende y por vez primera, la verdadera unidad de lo general y lo particular.... En la democracia, el Estado en cuanto lo particular es solamente lo particular y en cuanto general realmente lo general; es decir, no es una determinabilidad a diferencia del otro contenido. (Marx, 1982, p. 343)

Sobre el concepto de democracia como un fundamento filosófico del concepto de dignidad humana, el profesor Italiano Giovanni Sartori (2000) en su trabajo *Teoría de la democracia* anota:

Quien se constituye en uno de los referentes más importantes en la teorización de esta disciplina política, propone una teoría de la democracia integral, proponiendo una definición de la democracia prescriptiva (normativa) y de la democracia descriptiva (empírica), es decir el maestro italiano hace una distinción entre la posibilidad de realización de los valores y si estos valores son realizables, refiriéndose a las “tensiones” entre hechos y valores, que son constitutivas de la democracia, lo que nos llevaría a una polémica entre “ idealistas y realistas, entre perfeccionistas y factualistas,

entre racionalistas y empíricos”, concluyendo que para él ello constituye la clave eficaz, no sólo para trabajar una “enorme literatura”, sino para “afrontar la tensión del management”, como él lo llama y así luchar por la profundización de la democracia. (p. 15)

Para Giovanni Sartori, pues la democracia consiste en “el gobierno de la discusión”, quedándose simplemente en un plano superficial, ya que se está conceptuando este problema en el plano meramente externo a los fundamentos del modo de producción que define este concepto, es decir, el concepto de democracia de Sartori, no contempla la posibilidad de cambiar la estructura de la sociedad, sino de acomodar las piezas dentro del sistema capitalista, ya que su reflexión se refiere a la “democracia capitalista”, tal como lo expresa en su mencionado trabajo.

El concepto de democracia que explica Sartori, combina los ideales (valores y hechos), lo que a su vez explica sería la democracia integral. El problema con Sartori así como con los otros teóricos, es que plantean el problema de la democracia en función al paradigma burgués, plantean una democracia acorde con el modelo que se encuentra ya agotado, y al tratar de llevarse a la práctica, se queda en un ideal porque el sistema no le permite realizarse.

2.4. Estado Constitucional

Respecto al Estado constitucional, Marx, (1982a) en sus *Escritos de juventud* señala:

Hasta la actualidad la constitución política se entendía en el aspecto de “la esfera religiosa”, que era comprendida justamente como “la religión de la vida del pueblo”, pero mientras se enfrentaba con otras esferas, a su vez se convertía en un tema particular.

Se entiende que en el lugar en el que se han producido las esferas privadas han generado una existencia independiente, sólo ahí puede desarrollarse la constitución política como corresponde. Es precisamente ahí donde no se ha podido todavía lograr la independencia ni la libertad en respecto al derecho de la propiedad, tampoco hoy existe la constitución política.

La Edad Media era la “democracia de la carencia de libertad”. La abstracción del *Estado como tal* “sólo pertenece al Estado moderno, porque la abstracción de la vida privada es sólo un atributo de los tiempos modernos. La abstracción del Estado político es un producto moderno”. (Marx, 1982a, p. 345)

Es necesario señalar que en esta cita, Marx hace una alusión alegórica a lo que es la Constitución en un orden burgués, comparándola a la religión e indicando que es una esfera celestial en contraste a la esfera terrenal, constituye solamente un ideal o un programa que generalmente no refleja lo que ocurre en la tierra. En cuanto al Estado moderno señala que la Constitución se desarrolla a nivel de las esferas privadas que han cobrado una vida independiente. Es pues, una constitución que no representa los intereses terrenales generales, sino que es la esfera religiosa del estado burgués. El Estado se encuentra abstraído, fuera de la realidad y ese es un atributo del Estado moderno. Más adelante continúa el autor:

En la Edad Media había siervos de la gleba, patrimonios feudales, corporaciones artesanales, corporaciones de estudiosos; es decir, en la Edad Media la propiedad, el comercio, la sociedad, el hombre son *políticos*; el contenido material del Estado lo establece su forma; cada esfera privada tiene un carácter político o es una esfera política, o la política es también el

carácter de las esferas privadas. En la Edad Media, la constitución política es la constitución de la propiedad privada, pero sólo porque la constitución de la propiedad privada es la constitución política. En la Edad Media, se identifican la vida del pueblo y la vida del Estado. El hombre es el principio real del Estado, pero el hombre *no libre*. Es, por tanto, la *democracia de la carencia de libertad*, la enajenación llevada a cabo. La contradicción reflejada abstractamente es obra del mundo moderno. La Edad Media es el dualismo *real*, la época moderna el dualismo *abstracto*. (Marx, 1982a, p. 345)

En la época moderna, a decir de Marx, se da el dualismo abstracto, es decir, en apariencia no hay una contradicción entre el pueblo y el estado, pues en apariencia el estado representa a todo el pueblo y vela por él, reflejándose ello en la forma en las leyes que son reflejo de la voluntad de la Constitución; contrariamente a la edad media, donde la contradicción es real. En ese sentido, cobra importancia retomar la idea de Del Águila (2013) sobre su tesis de “fórmulas práctico-abstractas”, en la medida que son útiles para la burguesía para mantener el sistema vigente sin cambio alguno.

Marx continua con su reflexión señalando:

En la “monarquía, democracia, aristocracia”, aún no existe una constitución política, lo cual si existe en el estado material. La diferencia que guarda el estado moderno con los otros estados de la unidad sustancial existente entre Estado y pueblo ‘no reside en que los distintos momentos de la constitución se hayan desarrollado’, tal como supone Hegel, en una realidad que sea particular, “sino en que la constitución misma se haya desarrollado en una realidad *particular* junto a la real vida del pueblo, en que el Estado político

se haya convertido en la *constitución* del resto del Estado.’ (Marx, 1982a, p. 345)

En este pasaje, Marx reflexiona en el sentido que una autentica constitución debe ser resultado de una realidad particular como consecuencia de la realidad del pueblo. El Estado político debe ser la constitución del resto del estado.

CAPÍTULO III. EL PROBLEMA DE LOS DERECHOS HUMANOS

En este capítulo se analiza el concepto y la evolución histórica de los derechos humanos; para ello se utiliza como obra fundamental el trabajo de Carlos Marx *La Cuestión Judía*, ensayo escrito en otoño de 1843. Este ensayo constituye una respuesta a un filósofo hegeliano, Bruno Bauer. En este trabajo, Marx analiza el reclamo de los judíos a su emancipación política y señala que ello debería integrarse a la problemática de la emancipación humana, señalando que cuando ello sea una realidad ya los derechos humanos no serán tales, pues el hombre verdaderamente libre ya no necesitará de ellos. De igual manera utilizo el trabajo de Papacchini *Los derechos humanos a través de la historia* (1998), para ilustrar estas reflexiones.

3.1. Concepto y Breve Evolución Histórica

Después de haber transcurrido más de 69 años de la formal *Declaración de los Derechos Humanos* de la ONU, al final de dos guerras sangrientas con la participación de los movimientos fascistas y el nazismo en particular, así como las guerras étnicas que se dieron después de la caída de la denominada cortina de hierro y los horrores de las mismas, el profesor Ángel Pappachini (1998) establece una breve semblanza histórica señalando:

Por ende, es muy conveniente comenzar a realizar la investigación acerca de la genealogía de los derechos en el instante en el que comienza a aparecer la transición a lo moderno, dicho de otra manera, en el humanismo. A manera de comentarios a la “teoría de los derechos humanos” provenientes del “Humanismo y Renacimiento” podemos distinguir a continuación los siguientes:

- a) “El lugar destacado que asume lo humano en las nuevas cosmovisiones, en contraste con la tendencia anterior a centrarlo todo en función de la divinidad”;
- b) “El surgimiento progresivo de una individualidad libre, desatada de los amarres de un orden social asumido como si fuese un orden natural”;
- e) “La acentuación de la autonomía de la razón y cierta actitud irreverente frente a la autoridad establecida y al peso de la tradición.”

Si hablamos del primer punto, es muy notable la importancia y preferencia que le da al ser humano, manifestando lo mencionado a través de espléndidas y hermosas creaciones de arte realizadas por los expertos del Renacimiento, con sus grandiosas creaciones acerca de la belleza humana; motivados por el hambre de conocimientos en relación al ser humano y todo lo que comprende su cuerpo. (pp. 138-139)

Es de gran relevancia señalar que el surgimiento de los derechos humanos es consecuencia del proceso de descomposición del modelo feudal de producción, gestándose una serie de interrogantes e inquietudes en los nuevos actores del nuevo sistema en gestación, y centro de esas preocupaciones es el hombre mismo, que antes había sido aprisionado por la divinidad. En este proceso, el mismo desarrollo de las ciencias naturales, como la física, la química y sobre todo el impacto que tuvo el trabajo de Charles Darwin al publicar *El origen de las especies* fue decisivo para poner en debate todo el paradigma vigente hasta ese momento, que políticamente tuvo su cúspide en la Revolución Francesa de 1789, antecedidas por la Revolución de las Colonias inglesas, en lo que después se convertirían en los Estados Unidos de Norte América en 1776.

A continuación, el autor comentado cita al estudioso Burkhardt de quien dice:

De acuerdo con los pensamientos proporcionados por Burkhardt en su clásica obra acerca del Renacimiento, ‘el Humanismo no es teocéntrico sino antropocéntrico: el centro de gravedad se desplaza de la divinidad hacia el hombre’... Esta curiosidad que genera el ser humano infiere la creación de un nuevo tipo de individuos, los cuales ‘perciben el orden feudal como una jaula que limita o recorta sus proyectos de una vida libre, forjada de acuerdo con pautas dictadas por su propia razón más que por la tradición y la costumbre’.

(Papacchini, p. 139)

Es importante tener en cuenta los estudios críticos de ciertos autores como el mencionado por el articulista en comentario. Me refiero a Burkhardt, estudioso y pensador suizo –Alemán, quien fue especialista en el estudio del problema religioso en el hombre y las diversas culturas. El señala de manera precisa, que el humanismo tuvo raíces antropocéntricas, es decir tuvo como centro al hombre y todas las reflexiones sobre las diversas cosmovisiones tuvieron también como centro al hombre, superando la visión teocéntrica de antaño.

Se encuentra a “la valoración siempre mayor de la razón” íntimamente relacionada con este paso a la interioridad, íntimamente relacionado con el giro hacia lo interior está el valor que se le da siempre mayor a la razón, que “contrasta con el sometimiento pasivo a la autoridad y a las tradiciones”; esto quiere decir, que producto de esta renovada confianza que se ha adquirido en relación a la capacidad racional, lo que existe está sujeto a escrutinio crítico: “los individuos ya no están tan dispuestos a confiar ciegamente en determinados documentos o instituciones, ni acatar pasivamente una verdad sustentada sin más en el poder de una iglesia o autoridad hasta el momento no cuestionada de un filósofo específico”

(Papacchini, pp. 139-140).

Por lo tanto, continúa el autor comentado:

La razón se empodera con mayor asidero respecto a las tradiciones o a la conducta pasiva ante las autoridades. Todo es sometido a análisis y a escrutinio, es sometido a prueba. El avance de las ciencias naturales, como la física, la química, la medicina, la teoría de Darwin sobre el origen de las especies domina con fuerza todo el ambiente intelectual de la época. Es el predominio de la razón. Los humanistas se están enfocando en reparar las relaciones rotas con ‘la gran tradición clásica’. Aun así, esta situación puede generar una motivación para el “renacer” en base a lo moderno, suscitando de esta forma un nuevo tipo de humanidad que dará soporte a la ‘Teoría Moderna de los Derechos’. (Papacchini, p. 139)

El avance de las ciencias naturales y del predominio del laboratorio, es decir, que la experimentación se constituye en la clave para determinar lo creíble y verdadero, de lo falso, también afecta a las denominadas ciencias sociales, entre ellas al derecho, que en su afán de constituirse en ciencia se somete a las leyes que gobiernan las ciencias naturales y quiere constituirse en ciencia inventando su objeto de estudio denominado el positivismo jurídico, y en la búsqueda de fuentes trascendentes de los derechos humanos se revitaliza el iusnaturalismo desarrollado por los denominados “padres de la iglesia”, Tomas de Aquino y San Agustín, lo que naturalmente evidencia un avance en la búsqueda de la fuente primigenia de los derechos humanos.

La contribución más notoria o resaltante de los que son humanistas a la “teoría de los derechos del hombre” se relaciona con la exaltación de la dignidad humana:

El valor que se ha venido dando en el respaldo moral en relación a los derechos humanos, entendidos por varios como la definición en términos

jurídicos de valores éticos que son básicos como “la dignidad y la libertad”. Así lo sugiere el texto de la Declaración Universal de la ONU, que establece “la fe en la dignidad y el valor de la persona humana”, así como el valor intrínseco como base o pilar de los derechos concretos para cualquier persona. (Papacchini, p. 140)

Con toda razón, el autor se refiere al aporte de los humanistas y ésta se fundamenta sobre todo con el aporte del concepto “dignidad humana”, lo que sin salir del modelo burgués, se constituye en un pilar fundamental en la lucha por la concreción de los derechos humanos, en ese sentido, las diversas declaraciones de los diversos organismos internacionales, al menos de manera formal y declarativa, se hacen realidad, aunque materialmente el sistema burgués opone resistencia a los principios más elementales en que se sustenta este principio, como el ciudadano realmente emancipado.

El beneficio que dejó el nuevo mundo fue la exaltación de la dignidad humana, la cual tomó de repente una práctica que no se sospechaba:

Con el descubrimiento la conquista entra en primer plano la cuestión relativa al status de los habitantes del nuevo mundo, y más en concreto a la posibilidad o no de extenderles la dignidad y los privilegios peculiares de la especie humana. En el intenso debate político y moral que acompaña las hazañas guerreras, salen a relucir los temas relativos a la igualdad originaria entre los hombres y la dignidad inherente a todos ellos.

El encuentro con los habitantes del continente recién descubierto ' una denominación algo eufemística para referirse a la conquista ' está marcado por la voluntad de explotación, la barbarie y la violencia. El texto del así llamado “requerimiento”, ideado para justificar jurídicamente la Conquista,

es una muestra elocuente de los atropellos sin límites y de la violación de todos los derechos y libertades que vinieron con la conquista de América.

Un protector de aquellos intereses de los conquistadores, Ginés de Sepúlveda, trató de dar sustento por medio de diversos aportes el sometimiento de los indios ante la violencia la conquista y las matanzas. Analizó la teoría de Aristóteles en relación a los denominados “esclavo por naturaleza” para afianzar la explotación hacia los indios.

El emperador Carlos V rechaza totalmente la posibilidad de reconocerles a los trabajadores algún tipo de dignidad, viéndolos como simples seres humanos llenos de suciedad, ignorantes, analfabetos y con un montón de desviaciones turbias. Para este rey, no tenían ningún derecho de recibir el mismo respeto que los europeos

Sepúlveda estaba muy seguro y confiado en la legitimidad de la conquista, a través de la cual “una nación humanísima y excelente en todo género de virtudes somete a gentes tan incultas y bárbaras para llevarles el don precioso del Cristianismo y de la cultura”.

Los indígenas, sostiene Sepúlveda, ‘no conocen las letras ni conservan monumento alguno de su historia salvo cierta oscura y vaga reminiscencia de algunas cosas consignadas en ciertas pinturas... carecen de leyes escritas y sólo tienen instituciones y costumbres bárbaras...’. (Hancke, 1959, citado por Papacchini, 1998, p. 210)

En su comentario, las Casas empieza por disputar la inclusión de los indígenas de América asignados como unos simples “esclavos por naturaleza”, ya que si bien es cierto esto era adecuado para aquellos torpes sin ningún tipo de educación; no era lo conveniente

para los indios de América que tenían toda una estructura ya bien establecida, leyes correctamente planteadas, entre otros atributos (Papacchini, p. 143-144).

El autor, al referirse a la invasión española, concepto que es diferente al de conquista, resume lo que en la realidad fue una invasión de exterminio con características de holocausto, que se resumieron en el gran debate de la época entre Ginés de Sepúlveda, defensor de las atrocidades y por el otro lado, el fraile Fray Bartolomé de las Casas que abogó por los invadidos y expoliados habitantes de lo que más tarde sería el Perú. El concepto de dignidad respecto a los invadidos confrontado con la actitud de los invasores, fue centro del debate de la época.

Con la invasión española vinieron una serie de instituciones perversas como “el requerimiento”, que consistía en un sistema de repartición de tierras incluidas sus habitantes, a los invasores. Método sostenido por la Iglesia Católica a través de las denominadas “Bulas papales” emitidas por Alejandro VI, donde la Iglesia se irrogaba el derecho de ser dueño y soberano de las tierras recién descubiertas y, por lo tanto, tener sobre ellas la libre disponibilidad para repartirlos entre los nuevos invasores, a quienes consideraba “hombres probos y temerosos de Dios”, y quienes les enseñarían la palabra de Dios y las buenas costumbres a los “esclavos por naturaleza” (Ginés de Sepúlveda, citado por Papacchini, 1998, p. 143).

Lo señalado líneas arriba, en realidad era un discurso de la época que demostraba la manera de pensar de la clase feudal dominante, secundado por la Iglesia Católica quienes afirmaban que eran los dueños de todo el orbe por la gracia de Dios y por lo tanto tenían el mandato divino de extender la religión católica en todos los lugares de la tierra, negándoles el derecho sobre sus tierras a los no creyentes, porque así lo disponía la Santa, Apostólica Iglesia Romana. Bajo esa consigna que se concretó en dos Bulas Papales, dadas por

Alejandro VI, se apoderaban de todas las tierras incluidas sus habitantes a quienes debían convertir y ponerlos bajo su tutela. En ese intento se produjo uno de los más grandes Holocaustos de la historia de la humanidad; fueron muertos más de 40 millones de aborígenes (Stennard, 1992). Si pensamos en el iusnaturalismo, todos sus derechos fueron violados y conculcados.

Aquí una acotación acerca de los derechos:

Los derechos surgen en la Modernidad como derechos naturales. Quienes redactan las Declaraciones del siglo XVIII reivindican para todo ser humano unos derechos arraigados en la naturaleza humana, y respaldados por la ley natural, y por consiguiente idealmente anteriores al contrato social y al Estado. En su calidad de derechos naturales, los derechos del hombre parecen adquirir una base sólida y firme: lejos de ser una creación artificial y contingente, que puede ser fácilmente derogada, constituyen prerrogativas inherentes a la naturaleza humana - cada individuo los recibe directamente de la Naturaleza y nace con ellos, y por consiguiente resultan indisponibles para la voluntad de quienes detentan el poder político.

En los albores de la Modernidad se conserva el esquema iusnaturalista, pero con modificaciones substanciales: a) queda relegado en la sombra el origen divino de la ley natural, que se justifica por su carácter intrínsecamente racional, más que por su origen trascendente; b) se invoca la ley natural para justificar derechos, antes que deberes y obligaciones, a tono con el papel siempre más importante que adquieren la subjetividad y la libertad individual; lo que afianza una interpretación de la ley natural centrada en la idea de una igualdad originaria entre todos los individuos, que contrasta con

la concepción jerarquizada del orden natural tan característica de los autores de la edad media; del intento por respaldar el “valor de la ley natural” sobre un pilar racional, a la vez se da el apreciar “el orden político” que defiende el contrato entre seres humanos independientes, la libertad dada por la naturaleza y los derechos humanos. (Stennard, 1992, pp. 154-156)

Son los tiempos en los que aparece la denominada “filosofía Iusnaturalista”, la cual se presenta en todo un proceso que dará paso a “la reivindicación por parte de filósofos como Rousseau y Kant, de la autonomía moral y política del ser humano y de su derecho a obedecer solamente a las leyes emanadas de su voluntad racional, responsable y libre.” (Papacchini, p. 156).

Las ideas ético-políticas de Locke (1632-1704) se han convertido en un modelo del iusnaturalismo moderno y de los derechos humanos como naturales:

Los pensamientos de Locke defienden la “tradición iusnaturalista”, que consiste en el pensamiento de una ley que es natural e independiente en relación a otras leyes de un estado determinado, que únicamente pueden ser tomadas como justa si verdaderamente se respaldan en la naturaleza. Para poder darle sentido a la ley se acoge al “iusnaturalismo moderno”, con el “estado de naturaleza”, un aspecto sumamente útil para determinar el centro más real de la naturaleza de las personas.

Los que son considerados como derechos naturales, como por ejemplo el derecho a la vida, son respaldados naturalmente, dicho en otras palabras poseen cierta independencia frente al gobierno por ser propios de la ley natural, de modo que los individuos se respeten mutuamente y realicen sus objetivos en armonía. (Papacchini, pp. 157-158)

Si tomamos en cuenta los pensamientos de Locke, se evidencia que considera que existen derechos que el humano tiene ya por naturaleza. Sin embargo, estos derechos necesitan ser protegidos y resguardados por alguna autoridad que se encargue de hacer cumplirlos y respetarlos en caso de algún tipo de violencia existente. Es decir, los derechos solo pueden existir si hay algún poder como el Estado que logre hacerlos posibles:

El modelo lockeano de los derechos naturales respaldados en la ley natural y resguardados por el poder de la sociedad civil, han tenido una enorme influencia en las reivindicaciones de derechos del siglo XVIII. El pensamiento de una igualdad originaria entre los hombres, la enumeración de unos derechos naturales que son sagrados y tienen absoluta validez, proporcionados por la naturaleza a todas las personas, la relación dialéctica de complementación recíproca dada entre el ordenamiento natural y el poder político, la manera en la que se entienden los nexos entre “libertad individual, derechos naturales y sociedad civil”, se concibieron de diversas maneras por parte de los protagonistas de las revoluciones norteamericana y francesa y quedaron registradas en los textos de las denominadas “Declaraciones de derechos”. (Papacchini, p. 159)

En cuanto a la teoría jus naturalista de los derechos humanos, esta es duramente criticada por Marx, en el sentido que los derechos humanos tienen una característica histórica, es decir evolucionan de acuerdo al hombre histórico concreto, por lo tanto no se pueden hablar de derechos naturales, ya que estos se adquieren de acuerdo a cada realidad histórica y en función a cada momento histórico. Al respecto el autor citado señala:

A lo largo de estos últimos dos siglos la teoría iusnaturalista ha sido objeto de críticas feroces, por parte de filósofos como Hume, Bentham, Marx,

Hegel, Kelsen, para citar a los más conocidos. Ha sido puesta en tela de juicio la conveniencia de recurrir a ficciones tales como el estado de naturaleza y el pacto originario para determinar el sentido y la finalidad de la obra humana, o para legitimar el Poder. También se ha persistido en darle un concepto a la naturaleza del ser humano en base a cómo van interpretando la misma según a la percepción que tienen de ella e incluso a la época en la que se encuentran. En realidad no hay ningún aspecto en este mundo que no haya tenido el status de derecho natural respaldado por la “justicia divina”. (Papacchini, p. 160)

Posteriormente surge la Revolución Francesa, que constituye un giro copernicano en el debate por los derechos humanos, por ello el autor señala:

Uno de los elementos que más influyó en esta acogida entusiasta fue sin duda la Declaración de los derechos del hombre, un documento por medio del cual los protagonistas de la Revolución tratan de legitimar su movimiento emancipatorio y la destrucción del antiguo régimen. El texto de la Declaración fue aprobado el día 26 de agosto, al cabo de un intenso debate de siete días sobre un proyecto presentado por la comisión sexta de la Asamblea Nacional. Muchos críticos Burke, Bentham, Hegel, Marx han denunciado el carácter formal y abstracto de esta Declaración de derechos, que seguiría apegada al fantasma irreal de la naturaleza humana y del hombre en general, olvidando las exigencias y necesidades de los individuos concretos, las condiciones históricas y las reivindicaciones específicas de un pueblo y de una época determinada.

Sin embargo, en ese preciso momento esos principios que proclamaban la igualdad y la libertad de los ciudadanos poseían un sentido muy concreto,

como arma de lucha contra la esclavitud, el poder absoluto del monarca, la negación sistemática de las libertades básicas, la desigualdad frente a la ley, etc. Al declarar los derechos, los actores de la Revolución pretenden enunciar principios ético-jurídicos políticos absolutos, destinados a desafiar la historia y válidos para la humanidad sin más; sin embargo, no olvidan en ningún instante la realidad en la que se están desenvolviendo y más aún, no olvidan a los enemigos contra los que están luchando. Mirándolo desde ese punto de vista se puede afirmar que la declaración de derechos en base a los conocimientos de Mirabeau, “una declaración de guerra contra los tiranos”. (Papacchini, p. 162)

Los principios sobre los que se sustentaban estas primeras declaraciones, se basaban en el derecho natural. A la época, el *jusnaturalismo* en su vertiente tradicional es el fundamento que busca sustentar el ordenamiento positivo sobre principios ético, filosóficos e incontrovertibles sólidos. Estos principios se consideraban inmutables y eternos. Respecto al contenido de los derechos principales que comprendían la declaración, el autor menciona que:

La libertad se encuentra ubicada al principio encabezando la lista de los derechos naturales imprescriptibles, seguida por la propiedad, la seguridad y la resistencia a la opresión.

El texto de la Declaración ofrece una primera definición de la libertad, junto con la exposición de las libertades específicas en las que se articula este derecho fundamental.

‘La libertad - reza el artículo cuarto - consiste en poder hacer todo lo que no perjudica a los demás’.

El derecho prioritario a la libertad le garantiza al individuo la potestad de vivir, actuar y gozar a su manera, sin interferencias externas, con la única condición de que su acción no implique perjuicios y daños para los demás. (Papacchini, p. 164)

Se trata de un concepto de libertad expresado en lo que Marx llamaba una “monada” aislada. Es decir, la expresión del individualismo al máximo, pero de todas maneras un inicio necesario en lo que posteriormente serviría de base a la elaboración marxista del concepto sobre nuevas bases filosóficas.

Conjuntamente a este inicial concepto de libertad se desarrolla un concepto de “seguridad” que el autor señala como:

En la Declaración de 1789 se encuentra ausente un concepto sobre el derecho a la seguridad, que sí se encuentra en la “Declaración jacobina” de 1793, definiéndolo de la siguiente manera: “la seguridad consiste en la protección acordada por la sociedad a cada uno de sus miembros para la conservación de su persona, de sus derechos y de sus propiedades”. Aun así, la urgencia de tener la garantía de ser libres y de que el gobierno y sus autoridades no abusen de su poder para realizar agresiones contra los ciudadanos es un punto que queda registrado en múltiples artículos. (Papacchini, p. 163)

Respecto al impacto de la Revolución Francesa en los alemanes, se refleja fundamentalmente en los clásicos Kant y Hegel, quienes agregan una serie de elementos a la reflexión sobre los derechos humanos. De allí que, Immanuel Kant fundamenta el principio de dignidad como soporte fundamental de estos derechos. Este concepto ya ha sido ampliamente trabajado en el capítulo referente a la “Problemática y concepto de Dignidad Humanos”. A modo de resumen, podemos indicar que para Kant la Dignidad Humana no es

privilegio de algunos, sino es consustancial a todos por igual, siendo la única condición el ser “Ser humano”. Para el autor en comentario indica que para Kant el principio del cual derivan todos los derechos fundamentales, es casualmente el Principio de Dignidad.

Sobre el tema en debate, Hegel a decir de Angelo Pappachinni enseña:

El filósofo alemán se ha ganado la fama de teórico del Estado prusiano, por lo que no goza de buena reputación en materia de derechos humanos. Sin embargo, con su reflexión hace tres aportes significativos a la teoría de los derechos: a) la toma de conciencia del carácter histórico, dinámico y abierto de los derechos humanos; b) la articulación de los derechos alrededor de una idea no individualista y social de libertad; c) la atención que se le da a un espectro más grande de derechos, que considera los económicos y sociales. (Papacchini, p, 174)

Es muy importante señalar, que de acuerdo con el autor analizado, ya Hegel había planteado las bases de la teoría del derecho contemporáneo con sus tres aportes y comentarios respecto al carácter histórico de los derechos humanos, del carácter colectivo de los mismos y la ampliación a otra clase de derechos. Es importante indicar que para Hegel, la historia constituye el instante final en el que se desarrolla el espíritu y el instante en el que la idea toma conciencia de sí mismo, mientras que para Marx, la historia tal como se desprende de “la miseria de la filosofía”, es la transformación continua de la naturaleza humana. Hegel parte de la idea absoluta, la que toma conciencia para manifestarse en la historia, mientras que para Marx, la historia es el desarrollo del hombre real de carne y hueso que lucha para emanciparse para hacer real sus derechos humanos.

Por otro lado, dentro de esta breve descripción evolutiva, el autor en comentario menciona a Marx:

Marx, expone de manera clara en este pasaje que señala el autor, un claro análisis de la esencia de los derechos humanos para el burgués; se basa en el individualismo, en el hombre egoísta, en el solo, y es por ello por lo que a nivel jurídico tiene que pelear solo ante el sistema la realización de los mismos y durante largas jornadas para que de alguna manera les reconozcan su vigencia. La noción de libertad asociada a esta forma de reclamar estos derechos, es estrecha y limitada pues nada tiene que ver con una verdadera emancipación que haría del burgués un hombre nuevo cuyos derechos se realizarían en la práctica sin necesidad de a través de la burocracia jurídica pelearla en los tribunales para obtener migajas sociales. (p. 175)

Finalmente dentro de este breve recorrido Pappachini señala:

Durante todo este tiempo transcurrido que se ha convertido en historia, es conveniente señalar y distinguir tres grandes “tradiciones ético - políticas”, las cuales tienen respectivamente su relevancia individual producto de la prioridad destinada a una determinada clase de derechos: “el liberalismo de corte individualista, el pensamiento radical-demócrata, la socialdemocracia y el socialismo.”

De acuerdo con el liberalismo clásico, que comprende autores como: “John Locke, Benjamín Constant, Alexis de Tocqueville y John Stuart Mill”. El mayor valor comprende el derecho que tiene el ser humano a ser libre de manera individual y defender su privacidad, teniendo en cuenta que esta libertad no puede ser agredida ni violentada de ninguna forma posible, dicho en otras palabras, una libertad que no pueda ser interrumpida ni manipulable por influencias externas. (p. 176)

El pensamiento socialista es caracterizado por “el énfasis en los derechos sociales, la crítica y denuncia de los derechos del hombre como derechos del burgués, y la subordinación de los derechos políticos al logro de una auténtica emancipación humana’:

Podemos encontrar un pensamiento diferente respecto a los derechos humanos que es dada por el “socialismo democrático”; en el que se toma a la justicia socialista como un avance en relación a las declaraciones de los derechos burgueses.

Los autores “Blanc, J. Jaurés, R. Mondolfo, M. Adler, E. Bernstein” defienden el socialismo y rechazan las dictaduras y abusos hacia los proletarios, resaltando el socialismo en base a la democracia. (Papacchini, pp. 178 - 183)

Lo que hace la tradición demócrata, es resaltar al ser humano como un individuo que es ciudadano y por ende, merece aportar en temas o situaciones políticas, así como también en los derechos de democracia.

Respecto al tema del concepto de derechos humanos, Pérez (1987) sostiene, citando a Francisco Laporta:

Respecto a establecer un concepto de derechos humanos existen dos vías:

- a) *La vía ostensiva;*
- b) *El análisis lógico.*

En lo que concierne a la *vía ostensiva*, se puede apelar a objetos, tales como : “el texto de la *Declaración Universal de los Derechos Humanos* de la O. N. U.”, los “*Informes de los Ombudsmen o de nuestro Defensor del Pueblo*”, el *Informe Anual de Amnistía Internacional*, el *Convenio Europeo de los*

Derechos Humanos, “la jurisprudencia del Tribunal Europeo de Derechos Humanos de Estrasburgo”, “el Título I de la Constitución española de 1978, o la jurisprudencia en materia de amparo de nuestro Tribunal Constitucional”, o “de *Verfassungsbeschwerde* del *bundesverfassungsgericht* de Karlsruhe”, y demás informes similares para señalar que aquellos objetos son los derechos humanos. (Pérez, pp. 47- 48)

En lo que se refiere a la vía del *análisis lógico*, el autor en comento señala:

Tiene que ver con determinar en base a sus notas constitutivas, el propósito de los derechos humanos. Viéndolo de esa forma, El docente Laporto se inclina por elegir más conceptos nominales yéndose más por la parte léxica; señalando lo siguiente: «el sentido último de la investigación que aquí sólo se esboza podría ser el diseño de un test o banco de pruebas al que someter tal noción (la de los derechos humanos) o alguno de sus más frecuentes usos con el objeto de ponderar el grado de precisión o sentido con que se nos presentan en sus múltiples apariciones en el discurso moral, político o jurídico». (p. 48)

El planteamiento del autor del artículo comentado por el profesor Pérez Luño, establece un esquema formal y teórico sobre el problema del concepto de derechos humanos, que si bien es importante, ignora la realidad concreta del hombre real. La excesiva preocupación por las fórmulas teóricas es común en los intelectuales del sistema burgués; pues si bien Marx considera la importancia de delimitar bien los términos, estos deben hacerse partiendo de la realidad concreta y no al revés. Se discute conceptos y formulaciones teóricas mientras que la violación de los derechos humanos es en todos los ámbitos de la vida de cada uno de los países.

El autor, además hace referencia a lo que se denomina la posición jusnaturalista, en el sentido que concibe a los derechos humanos como derechos no escritos y que tienen un carácter declarativo, por lo que deben ser positivizados, es decir escritos a fin de garantizar su reconocimiento y efectividad (Pérez, p. 48).

Podemos agregar además, que el *jusnaturalismo* se refiere a valores y normas incluso mucho antes que el derecho positivo. Carlos Marx es de opinión distinta, pues como volvemos a reiterar, el pensamiento de Marx distinguió de manera clara que los derechos del hombre son derechos históricos, es decir aparecen en cada época como consecuencia de la dinámica social y del modo de producción históricamente determinado, de tal manera que no podemos hablar de derechos humanos únicos, que es a lo que nos lleva la tesis jus naturalista.

3.2. La Cuestión Judía

En lo que se refiere a una reflexión profunda de Carlos Marx sobre el tema de los derechos humanos, es importante citar y comentar su trabajo clásico denominado *La cuestión Judía* (Marx, 1982)

Al respecto el filósofo de Tréveris señala:

Los derechos humanos no son innatos en las personas, es decir, no se trata de algo que el ser humano tiene naturalmente, sino que se ha ido generando a raíz de una serie de sucesos en base a la guerra existente entre el nacer y los privilegios y preferencias con las que han gozado otros. Son el producto de temas culturales en los que los hombres se ganan sus derechos. (Marx, p. 29)

En esta parte Marx hace énfasis en que los “Derechos humanos” tienen una definida connotación histórica, es decir no son naturales; por lo tanto no han aparecido con el hombre.

Se han construido históricamente, por ello las reflexiones del jusnaturalismo desconocen el carácter histórico del hombre. Cuando haya una emancipación humana real y en el momento histórico adecuado los “derechos humanos” “ya no serán tales pues el hombre verdaderamente libre habrá logrado su verdadera esencia. En tanto no llegue ese momento, estos “derechos” constituirán, como muy bien lo señala Del Águila (2013) una “forma práctico-abstracta” es decir es una forma que sirve a la coyuntura de quien detenta el poder político.

Respecto a la declaración de los derechos del hombre y del ciudadano de la “Revolución Francesa”, Marx (1982) señala:

Les droits de l’homme, los derechos humanos, se distinguen en cuanto tales de los *droits du citoyen*, los derechos políticos. ¿Quién es ese *homme* distinto del *citoyen*? Ni más ni menos que el *miembro de la sociedad burguesa*. ¿Por qué se le llama «hombre», hombre a secas? ¿Por qué se llaman sus *derechos humanos*? ¿Cómo explicar este hecho? Por la relación entre el Estado político y la sociedad burguesa, por la esencia de la emancipación política.

Dejemos en claro que muy aparte de todo lo que ha sido mencionado es importante resaltar que, ‘a diferencia de los *droits du citoyen*, los llamados derechos humanos, los *droits de l’homme*, no son otra cosa que los derechos del miembro de la sociedad burguesa, es decir del hombre egoísta, separado del hombre y de la comunidad.’ (p. 31)

Marx distingue claramente lo que la misma declaración francesa dice: derechos del hombre y del ciudadano. Respecto a esa distinción señala en su trabajo:

Declaración de los derechos del hombre y del ciudadano.

Artículo 2: “Estos derechos, etc. (los derechos naturales e imprescriptibles) son: la *igualdad*, la *libertad*, la *seguridad*, la *propiedad*.” Pero ¿en qué consiste la *libertad*? *Artículo 6:* “La libertad es el poder que tiene el hombre de hacer todo lo que no perjudique a los derechos de otro.” O, según la declaración de los derechos humanos de 1791, “la libertad consiste en poder hacer todo lo que no perjudique a otro”. O sea que la libertad es el derecho de hacer y deshacer lo que no perjudique a otro. Los límites, en los que cada uno puede moverse *sin perjudicar a* otro, se hallan determinados por la ley, lo mismo que la linde entre dos campos por la cerca. Se trata de la libertad del hombre en cuánto mónada aislada y replegada en sí misma. (p. 31)

De manera clara, Marx se refiere a la libertad del hombre como individuo aislado de la sociedad, no es la libertad social, es la libertad egoísta aislada, lo que constituye la base de los “*droits des hommes*”, que estipula la carta francesa. Se da pues un divorcio entre el individuo y el grupo social, que es el reflejo de la apropiación privada de la fuerza de trabajo y la producción social. Por ello, cuando en la práctica el ciudadano, el hombre de carne y hueso clama por sus derechos humanos, le es difícil al aparato del estado garantizarles su realización en la medida que la estructura del sistema se opone a esa plena realización. Hay pues una contradicción que políticamente tiene que ser resuelta: El individuo contra la organización social, el derecho humano a la libertad, está pues indisolublemente ligado al derecho humano a la propiedad privada.

Por ello, Marx (1982) continúa:

“La aplicación práctica del derecho humano de la libertad es el derecho humano de la *propiedad privada*”... ¿De qué se trata entonces el derecho humano de la propiedad privada?

En base a lo consignado en el Artículo N° 16 de la Constitución de 1793: “El derecho de propiedad es el que corresponde a todo ciudadano de disfrutar y disponer a *su arbitrio* de sus bienes, de sus ingresos, del fruto de su trabajo y de su industria.”

Se podría señalar también que el derecho a la propiedad privada es aquel derecho enfocado a que las personas puedan usar y gozar todos los bienes que poseen, de modo que hagan con ellos lo que mejor les parezca, sin contar con la intervención de otras personas; es el “derecho al egoísmo”, provocando que no sea en sí una realización de las personas, sino más al contrario sea una limitante para su libertad. Pero el derecho humano que ésta señala es sobre todo el ‘de disfrutar y disponer a *su arbitrio* de sus bienes, de sus ingresos, del fruto de su trabajo y de su industria’. (Marx, 1982, p. 32)

De manera clara, Marx precisa en este pasaje la conducta aislada, la “mónada” del individuo burgués, “el egoísmo”, que se manifiesta en el modo de vida del ciudadano del modo de producción capitalista.

Respecto del derecho a la seguridad que va en conjunto con el derecho a la libertad Marx señala:

La palabra seguridad es considerada como la plena definición social de la burguesía, la definición del orden público: La razón fundamental de la existencia de todos los seres humanos es brindar seguridad a cada una de las personas, en relación a hacer cumplir sus derechos y proteger su propiedad. Visto de esta manera Hegel denomina a la sociedad burguesa ‘el Estado de la necesidad y del entendimiento discursivo’

El pensamiento de libertad no hará que los burgueses dejen de lado su forma egoísta de ser, más al contrario afianzará dicho egoísmo. (Marx p. 33)

Concluyendo en su razonamiento sobre lo que significa el concepto de libertad o derecho a la libertad en la Declaración Francesa, Marx señala en *La cuestión Judía*:

Ninguno de los llamados derechos humanos va por tanto más allá del hombre egoísta, del hombre como miembro de la sociedad burguesa, es decir del individuo replegado sobre sí mismo, su interés privado y su arbitrio privado, y disociado de la comunidad. Lejos de concebir al hombre como ser a nivel de especie, los derechos humanos presentan la misma vida de la especie, la sociedad como un marco externo a los individuos, como una restricción de su independencia originaria. El único vínculo que les mantiene unidos es la necesidad natural, apetencias e intereses privados, la conservación de su propiedad y de su persona egoísta.

Ya es bastante incomprensible el que un pueblo que precisamente comienza a liberarse, a derribar todas las barreras que separan a sus diferentes miembros, a fundar una comunidad política, que un pueblo así proclame solemnemente (Declaración de 1791) la legitimidad del hombre egoísta, separado de su prójimo y de su comunidad; y, más aún, que repita esta proclamación en el momento preciso en que sólo la más heroica entrega puede salvar a la nación y por tanto es imperiosamente exigida, en el momento preciso en que el sacrificio de todos los intereses de la sociedad burguesa tiene que constituir el orden del día y el egoísmo ser castigado como un crimen (“Declaración de los derechos del hombre”, etc. de 1793). Y estos sucesos son más resaltantes todavía cuando hasta aquellas personas que

persiguen un estado que sea autónomo, es decir, los llamados emancipadores políticos reducen la ciudadanía, “comunidad política”, para mantener a los denominados derechos humanos. Dicho ciudadano es visto como una persona que está al servicio del hombre egoísta, entendiendo que lo único que le puede dar realmente valor “propio y verdadero” es el ser humano visto como burgués y no como un ciudadano. (Marx, p. 33)

Respecto a la libertad del hombre burgués Marx señala:

Pero “la libertad del hombre egoísta y el reconocimiento de esta libertad es a su vez el reconocimiento del movimiento desenfrenado de los elementos espirituales y materiales que constituyen su contenido vital por lo tanto, ‘el ser humano no se ha liberado de la religión; obtuvo la libertad de religión. No se liberó de la propiedad; obtuvo la libertad de propiedad, no se liberó del egoísmo de los negocios; obtuvo la libertad en ellos’. (Marx, p. 33)

En este pasaje, Marx se está refiriendo al proceso de enajenación que se da en el individuo como consecuencia del mismo “espíritu del sistema”, la dependencia de los objetos y de sus creaciones. Esta dependencia es lo que delimita su “libertad” y en esencia no es libre porque es dependiente de aquello que creó. Su esencia sigue escondida, encapsulada, aún no liberada.

Más adelante, Marx analiza y explica sobre el concepto de libertad burguesa, que siendo el hombre un miembro de la sociedad burguesa, aparece como un “apolítico”, como un hombre “natural”, “Les droits del homme” se presentan como “droits naturels”, debido a que “la actividad consciente de sí”, se concentra el acto político. Luego continúa:

El ser humano egoísta es el “producto pasivo” generado por disipación de la sociedad burguesa, objeto de lo natural. Lo que hace la revolución política es disolver a todos los aspectos partícipes de la burguesía sin poner a juicio o crítica dichas partes. Respaldándose la burguesía en el derecho privado.

En cuanto a una reflexión dada hacia el hombre; como hombre propiamente dicho, es considerado simplemente como un individuo real, un individuo egoísta; en cambio el hombre político, es considerado como un hombre verdadero, un hombre abstracto y moral. (Marx, p. 33)

Para que se puede llevar a cabo una emancipación, se debe volver a absorber a todo lo que comprende el mundo humano, todos sus instantes, influencias y hasta el ser humano en sí:

Únicamente cuando el ser humano vuelva a absorber hacia el a aquel ciudadano abstracto mencionado anteriormente como un hombre verdadero y como un hombre de moral en su vida, únicamente cuando ese momento llegue se podrá hablar de una emancipación humana cumplida. (Marx, p. 35)

CAPÍTULO IV. LOS DERECHOS HUMANOS EN LAS OBRAS DE MARX POSTERIORES A 1845

En este capítulo, se analiza la obra de Carlos Eymar “Karl Marx, crítico de los derechos humanos”, respecto a la posición de Marx sobre los derechos humanos en sus diferentes trabajos como *La miseria de la Filosofía*, el *Manifiesto del Partido Comunista*, así como *Los Grundrisse*, en el análisis que hace el profesor Atienza en su trabajo *Marx y los Derechos Humanos*.

De la misma manera, se analiza el importante trabajo de Marx *Crítica al Programa de Gotha*, donde observa críticamente el concepto de igualdad y desigualdad en el sistema capitalista y la importancia de la misma en el concepto de derechos humanos. El objetivo de este penúltimo capítulo, es presentar de manera resumida cómo Marx conceptuó a los derechos humanos en la experiencia histórica de su época, a fin de entender su posición concreta y su vigencia en nuestra sociedad contemporánea.

4.1. Estudio Introductorio

Según Eymar (1987), Marx analiza de manera muy importante el problema de la “emancipación humana” en su obra *La ideología alemana*. Al respecto señala:

Carlos Marx, respecto a sus reflexiones sobre el problema de la emancipación Humana realizadas en obras anteriores, le permiten realizar en la “Ideología Alemana” una síntesis antropológica, que van a constituir la base de su concepción de los derechos humanos, dice Marx: ‘Podemos distinguir al hombre de los animales por la conciencia, la religión o por lo que se quiera. Pero el hombre mismo se diferencia de los animales a partir del momento en que empieza a producir sus medios de vida’. (Eymar, p. 70)

En esta cita, se puede advertir de manera clara y precisa que Marx puntualiza que el hombre se diferencia de los animales desde el momento en que produce sus medios de vida. Marx introduce en esta reflexión el concepto de “trabajo” y que el ser humano es tal, en la medida que a través del “trabajo” transforma la naturaleza. Los animales irracionales no trabajan, viven por inercia. Marx no concibe el “ser humano”, sin el “trabajo” como categoría filosófica fundamental dentro de su teoría. Ello nos lleva en la concepción de Marx, a referirnos a los diversos modos de producción que se han concretado en un concepto del “hombre histórico”, es decir, de las diversas etapas en la evolución del hombre en función a lo que Marx denomina “Modos de producción”. El “trabajo” pues cumple una función importante en cada modo de producción.

Es a partir de este concepto concreto, que ponemos una base sólida para levantar el edificio de la historia de la humanidad. En la sociedad burguesa capitalista, como consecuencia del límite histórico de desarrollo de las fuerzas productivas, se concreta el hombre en su máxima solitud, como individuo limitado y contingente, producto de acuerdo a las premisas que son base del sistema burgués capitalista.

En *La ideología alemana*, Marx critica de manera decidida a la Antropología de Stirner, que se basaba en lo que él llamaba como nueva antropología: “la muerte del Hombre y el nacimiento del Único”. En ese sentido para Stirner el Único, es el Yo mismo. De tal manera como indica el autor:

El derecho según Stirner, “viene caracterizado por la nota de lo ajeno a MI, al Único”, indica citándolo: ‘ Impetramos el derecho y acudimos para ello a los tribunales...Qué es pues lo que busco ante los tribunales? Busco el derecho del sultán, no Mi derecho, busco el derecho ajeno.’ (Marx y Engels, citado por Eymar, p. 72)

“El derecho humano dice Stirner, es siempre algo dado, se retrotrae siempre, en realidad, al derecho que los hombres se dan, es decir, se conceden unos a otros (ibid.).” (Marx y Engels, citado por Eymar, p. 72).

Mi derecho únicamente puede provenir de mi persona. Según Stirner: “no reconozco más fuente del derecho que Yo mismo, ni Dios, ni el Estado, ni la naturaleza del hombre, ni el derecho divino, ni el derecho humano” (Marx y Engels, citado por Eymar, p. 72).

“Al no existir, continúa el autor, otro criterio ético que se superponga al Único, la sola justificación que puede fundamentar la exclusión de los demás de mi derecho, y a Mí del derecho de los demás, está en la fuerza”. (Eymar, p. 73).

“Todo liberalismo- dice-Stirner- tiene un enemigo mortal, un antagonista insuperable como Dios al diablo; el hombre tiene a su lado siempre al inhumano, al egoísta, al Único” (Eymar, p. 416).

“Frente a los derechos humanos del liberalismo, pretendidamente fundados en la dignidad del hombre, Stirner opondrá los derechos inhumanos, los derechos del Único cuya fuente y causa reside en el poder, puntualiza” (Eymar, 1987, p. 73)

Como siempre, Marx de acuerdo a su método de análisis de los fenómenos, critica esta postura en la medida que parte de conceptos abstractos y no parte de premisas reales para definir al hombre. No se puede hablar del “hombre” o “humano” de forma abstracta sino es en relación a las condiciones dominantes históricamente determinadas, de acuerdo con una fase en relación a los modos de producción y el modo de satisfacer las necesidades por ella condicionados. De la misma manera, en lo que se refiere a la expresión negativa llamada “inhumana”, que tiene que adecuarse a la fase de producción vigente, en el preciso instante en el que se realice la adjetivación del término.

En el razonamiento de Stirner, el derecho nace de la idea, se constituye en un estado mental, mientras que para Marx por el contrario, “el derecho nace de las relaciones materiales de los hombres y de los consiguientes conflictos entre ellos”, como puntualiza Eymar (1987, p. 75).

Es necesario considerar, que de acuerdo a los pensamientos de Marx “el poder de los individuos es un poder extraño a su voluntad y viene definido al azar de aquellas relaciones materiales” (Eymar, 1987, p.75).

Es necesario señalar que:

Tomando como referencia el análisis realizado por Marx, aquellas personas que logran controlar este tipo de relaciones deben brindar su voluntad muy aparte de que su poder pueda constituirse como un estado, dicho en otras palabras, una manifestación genérica de voluntad de estado. (en Marx y Engels collected works, p. 311, citado en Eymar, p. 75)

Para Marx, continua Eymar, al igual que para Stirner, el fundamento del derecho reside, en el poder, pero su concepción del poder es diferente. Para Stirner el poder es voluntarista, mientras que para Marx el poder es ajeno a la voluntad, viene determinado por relaciones materiales ajenas a la voluntad (Eymar, 1987, p. 75).

De acuerdo con Marx:

Para que se pueda hacer del derecho algo que se verdadera y realmente propio del ser humano... ‘sería preciso situar al individuo personal, no al individuo contingente en el centro de relaciones materiales. Ello sólo es posible...mediante la apropiación universal de todas las fuerzas productivas

por los individuos asociados, es este el único criterio legitimador del derecho'. (Eymar, 1987, p. 76)

Para concluir con este pensamiento, para Marx, según Eymar, los “derechos humanos en su expresión histórica correspondiente al modo de producción capitalista son, por lo tanto derechos, que bajo la forma de generalidad, ocultan una inhumanidad cuyo último fundamento está en el azar, en la contingencia de unas relaciones materiales”.

Así, si nos referimos al concepto de libertad que es materia de esta Tesis, podemos afirmar que para Marx, como uno de los derechos humanos principales, a mayor acierto, el segundo derecho humano en importancia; la libertad no puede ser un concepto abstracto, sino es un concepto ubicado históricamente y relacionado con el concepto de hombre y dignidad humanos. En la sociedad burguesa el concepto de libertad se refiere a la libertad de clase, es decir de la burguesía, no a una libertad personal. Una libertad personal solo será posible cuando se den las condiciones para constituir una libre asociación universal de los individuos productores, y su control sobre las fuerzas productivas universales. Sólo en esa medida, señala Marx, será posible que cada individuo libre y asociado, pueda desplegar sus potencialidades como persona. Siendo esta situación no un hecho histórico, sino una meta a realizar.

Continuando esta línea de razonamiento, para Marx, lograr esta libertad personal, está directamente relacionado a la desaparición de las clases sociales.

En la forma de producción capitalista donde la clase dominante es la burguesía, las fuerzas productivas son las que se oponen a que el hombre sea realmente libre, pues le quitan las posibilidades de libre iniciativa, dado que sus intereses están atados a los de su clase. Un claro ejemplo acerca de cómo está dado en pensamiento burgués, es la “proclamación del principio de la libre competencia”, tomada como derecho natural del ser humano”, como lo

afirmaba Smith (1981, p. 612, como se cita en Eymar, 1987).

Se profundiza más acerca de la libre competencia:

Este principio nace de los presupuestos individualistas del concepto de libertad burgués; es más el concepto burgués contemporáneo del mercado que reza que la producción debe estar en función a lo que el consumidor quiere, implica de manera clara que la libertad de creación no depende del individuo porque no es libre, sino de la demanda del mercado. Además está libre competencia, esta lucha entre individuos engendra y desarrolla el carácter fortuito de sus condiciones de vida.

Si bien es cierto que en su determinado momento histórico constituyó un salto extraordinario en la evolución de las sociedades humanas, también es cierto que agotado el modelo por su propia naturaleza, es necesario se produzca ese otro salto donde el individuo sea realmente libre en una sociedad de productores asociados libremente. (Eymar, 1987, p. 79)

Para Eymar, el movimiento que ha sido iniciado para establecer la libertad en la competencia se ve manchada por el privilegio producto del monopolio que se genera frente a los propios individuos.

Igualdad y libertad de competencia: En la misma medida cuando se trata del hombre concreto las condiciones para hablar de igualdad no se hallan en la sociedad burguesa, ya que en la realidad concreta las situaciones son hartamente desiguales. Por lo mismo en este punto Marx refuta ampliamente a Stirner en la medida que su concepto de igualdad parte como en todo su razonamiento del hombre abstracto. La igualdad como derecho humano innato no puede admitirse en la medida que como indicamos nuevamente el

sujeto histórico que es el hombre está sujeto a condiciones diferentes en función a cada modo de producción. (Eymar, 1987, p. 79)

En cuanto al derecho a la insurrección, Marx señala que el proceso de emancipación humana para lograr una verdadera libertad, debe pasar por una serie de condiciones que él llama condiciones objetivas, que impondrán la necesidad de asociarse, para a su vez dar el salto cualitativo de un nuevo y superior estadio social que él denomina el comunismo; pero este estadio sólo podrá lograrse a nivel planetario, lo cual por el momento viene a ser un ideal a largo plazo.

4.2. Los Derechos Humanos en la *Miseria de la Filosofía*

En esta obra de Marx citada por Eymar (1987), Marx analiza dos cuestiones fundamentales ya tratadas en la Ideología Alemana, y que se refieren a la cuestión de la Igualdad y la libertad de competencia.

En lo que se refiere a la igualdad Marx dice: La justicia y la igualdad de derechos son los pilares básicos sobre los que el burgués de los siglos XVIII y XIX hubiera querido erigir su edificio social después de la destrucción de las injusticias, desigualdades y privilegios feudales. Más la determinación del valor de las mercancías por el trabajo y el libre cambio de productos del trabajo que se efectúa sobre la base de esta medida del valor entre los dueños de las mercancías, iguales en derechos, son, como ya lo demostró Marx, los cimientos reales sobre los que se levanta toda la ideología política, jurídica y filosófica de la burguesía moderna. Una vez establecido que el trabajo es la medida del valor de la mercancía, el buen burgués debe sentirse escarnecido hasta el extremo en sus mejores sentimientos por parte de un mundo inmoral, en el que de palabra se reconoce esta ley fundamental de la justicia, pero de

hecho, por lo visto, es infringida a cada instante del modo más desvergonzado. Precisamente el pequeño burgués, cuyo honrado trabajo — aun en el caso de que sólo sea trabajo de sus oficiales y aprendices— se ve cada día más desvalorizado por la competencia de la gran industria y de las máquinas; precisamente este pequeño productor debe aspirar al reinado de una sociedad en la que el cambio de productos por el valor del trabajo materializado en ellos sea, al fin, una verdad plena y absoluta. En otros términos, debe aflorar una sociedad en la que active exclusivamente y sin cortapisas la ley de la producción mercantil, pero suprimidas las condiciones en las que esa ley puede mantenerse en vigor, esto es, las leyes restantes de la producción mercantil y, más tarde, capitalista. (Eymar, 1987, p. 84)

De manera clara, Marx señala que en este derecho humano “igualdad” es sólo un ideal en la sociedad burguesa, inclusive para el propio burgués, pues las condiciones reales del modo de producción capitalista le niegan ese “derecho”, pues como indica Eymar en su obra citada “Según Marx, no se puede suprimir la desigualdad de intercambio, apelando a la igualdad de cambio” (Eymar, 1987, p. 85).

Continuando con el razonamiento de Marx, quien lisonjeramente se burla de Proudhon, señala:

En adelante el lado bueno de cada relación económica es el que afirma la igualdad, y el lado malo, el que la niega y afirma la desigualdad. Toda nueva categoría es una hipótesis del genio social para eliminar la desigualdad engendrada por la hipótesis precedente. En resumen, la igualdad es la *intención primitiva*, la tendencia mística, el *fin providencial* que el genio social no saca nunca de su vista, moviéndose en torno a lo que es el círculo

de las contradicciones económicas. Es debido a ello que, “la Providencia es la locomotora que hace marchar todo el bagaje económico del señor Proudhon mucho mejor que su razón pura y etérea”. Nuestro autor ha consagrado a la Providencia todo un capítulo, que sigue al de los impuestos.

Providencia, fin providencial: ‘he aquí la palabra altisonante que hoy se emplea para explicar la marcha de la historia. En realidad, esta palabra no explica nada. Es todo lo más una forma retórica, una manera como otra cualquiera de parafrasear los hechos’. (Marx, 1986, citado por Eymar p. 86)

Ya Marx había señalado en su discurso acerca de la “Cuestión del libre cambio”, como señala Eymar, pronunciada en la Asociación Democrática de Bruselas unos meses más tarde. Contra el argumento librecambista, de que el libre comercio favorecía a una corporación y una fraternidad universales:

Se ha podido notar cómo el libre cambio provoca una fraternidad entre las diversas clases de un mismo país. La fraternidad suscitada por el libre cambio en los diversos países de la tierra no sería más fraternal.

Poner o considerar a la explotación la palabra fraternidad global o universal es un aspecto que únicamente podría ser dado por la clase burguesa. Todos los acontecimientos generados por la libre frecuencia o concurrencia dentro de una nación se desenvuelven en proporciones mucho más enormes en el mercado a nivel mundial.

No es relevante ponernos a razonar más sobre aquellos que defienden estos pensamientos en relación al libre cambio que tienen tanto valor como las posiciones que defienden autores como ‘Hope, Morse y Greg. K Marx’. (Marx, 1986, citado por Eymar, p. 198)

Concluyendo sobre una reflexión acerca de la libertad que dice:

Señores: No os dejéis engañar por la palabra abstracta de libertad. ¿Libertad de quién? No es la libertad de cada individuo con relación a otro individuo. Es la libertad del capital para machacar al trabajador. (Marx, 1986, citado por Eymar p. 199)

Fiel y convencido de su análisis de base Marx dice de manera clara que en la sociedad burguesa la libertad no es la del individuo, sino es la libertad del capital. Es esa libertad que mueve todo el sistema con su núcleo de egoísmo puro, teniendo en primer lugar el MIO en función a la propiedad privada del capital.

4.3. El Manifiesto del Partido Comunista

Siguiendo la línea de razonamiento de Eymar (1987) podemos interpretar, que de acuerdo con la publicación del *Manifiesto del Partido Comunista* de 1848, establece o considera la filosofía perteneciente a Marx como una teoría que es revolucionaria, la cual comprende los aportes realizados por él y también por otros estudiosos del tema. De esta manera Sánchez Vásquez ha definido a este manifiesto como “la obra en que se fundamenta el encuentro de pensamiento y acción” (Eymar, 1987, p. 89).

A continuación, analizaremos de manera breve aspectos fundamentales del manifiesto relacionados a la personalidad, la propiedad y a la libertad en el sistema de Marx (Marx & Engels, 1964):

1. La personalidad: Respecto a este tema veamos de manera somera las diversas reflexiones de Marx en el Manifiesto:

De este modo, ‘en la sociedad burguesa pasado domina al presente; en la sociedad comunista presente domina al pasado. En la sociedad burguesa el

capital es independiente y tiene personalidad, mientras que el individuo que trabaja carece de independencia y de personalidad'. (Marx & Engels, 1964, p. 26)

En esta cita, Marx indica de manera precisa, que en la sociedad burguesa la personalidad no es de la persona, sino del capital, ya que es este el que domina la sociedad burguesa. A continuación indica: “¡Y es la abolición de semejante estado de cosas lo que la burguesía considera como la abolición de la personalidad y de la libertad!” Y con razón. “Pues se trata efectivamente de abolir la personalidad burguesa, la independencia burguesa y la libertad burguesa. Por libertad, en las condiciones actuales de la producción burguesa, se entiende la libertad de comercio, la libertad de comprar y vender” (Marx & Engels, 1964, p. 26).

Marx hace una clara diferencia en las categorías históricas que sirve de sustento a su sistema. La libertad del sistema burgués es diferente a la libertad del hombre nuevo que él denomina en el estadio del comunismo científico, tal como él lo llama. La libertad burguesa es libertad de comprar y vender, es libertad de comercio, no es la libertad realmente del hombre. Es una libertad externa a él, extraña a él.

Siguiendo con esta línea de razonamiento Marx añade:

En base a lo señalado por ustedes, desde el instante en el que el trabajo no puede transformarse en dinero, o dicho de otra manera, desde aquel momento en el que la propiedad no puede convertirse en una propiedad que sea burguesa, desde ese entonces la sociedad quedaría anulada, pues es notable que no comprendes al burgués, este individuo es el que debe ser anulado. (Marx & Engels, 1964, p. 26)

Marx señala que en el concepto burgués de personalidad, esta se halla identificado

con el patrimonio y la propiedad privada, concluyendo que si no hay propiedad o patrimonio, no hay personalidad; y ello se traduce en el derecho burgués, específicamente en el código civil, ya que en el capítulo referente a los atributos de la personalidad se suele indicar que el patrimonio constituye un atributo de la personalidad, siguiendo la Tesis Clásica de Aubry Et Rau (civilistas clásicos 1803-1883 franceses). Marx preconiza que éste tipo de personalidad debe ser suprimida.

2. La libertad. Respecto a la libertad, Marx reflexiona en el Manifiesto: “Se nos ha reprochado a los comunistas el querer abolir la propiedad personalmente adquirida, fruto del trabajo propio, esa propiedad que forma la base de toda libertad, de toda actividad, de toda independencia individual” (Marx & Engels, 1964, p. 25).

Marx enfatiza como es base fundamental de su doctrina, que la libertad burguesa está en relación directa a la propiedad burguesa, así como la personalidad y la independencia del individuo:

La libertad que defiende la sociedad burgués es la libertad del capital, a la que se le atribuye una independencia de primer orden, pues deben removerse al máximo cualquier tipo de trabas que puedan afectar su libre movimiento, llegándose a extremos de aceptar los actos de corrupción como el lavado de activos que tantos años hizo la República de Suiza bajo el pretexto del secreto bancario. Para nadie es un secreto que la famosa Suiza se erigió con los dineros sucios de los narcotraficantes a escala mundial, las fortunas de jefes de estado corruptos y en general de dineros provenientes de actos criminales.

Refiriéndose a la naturaleza concreta de la burguesía Marx continua:

En cualquier lugar donde la burguesía se haya establecido haciendo predominar su poder, solo ha causado desgracias y rupturas en relaciones de todo tipo; enfocándose a no permitir que pueda generarse alguna otra relación entre los seres humanos más que el interés propio, la conveniencia del pago en efectivo. Los burgueses han reemplazado diversas libertades solo por la aberrante libertad de comercio; volviendo a todos los que los sirven en personas asalariadas. (Marx & Engels, 1964, p. 17).

Marx concluye esta parte, indicando de manera clara que la libertad burguesa nada tiene que ver con la libertad humana real. Si bien es cierto, la burguesía con el modo de producción capitalista constituyó un salto revolucionario respecto a todas las etapas anteriores en la evolución de las sociedades humanas, este sistema también ya llegó a su cúspide, y si es verdad que aún las condiciones para una sociedad cualitativamente superior aún no están dadas, esta será el futuro de una nueva humanidad.

3. La propiedad. Al respecto Marx señala:

A lo largo de la historia se han podido observar diferentes cambios respecto a la propiedad, si tuviéramos que nombrar algún ejemplo, sería el de la “revolución francesa” que abolió la propiedad feudal a favor de la burguesa. La característica más destacable que se le puede atribuir al socialismo es la abolición de la propiedad burguesa y no la abolición de la propiedad en sí. (Marx & Engels, 1964, p. 24)

El rasgo distintivo fundamental de la doctrina marxista se centra en el análisis que hace Marx de la propiedad, señalando que la categoría de propiedad no puede pensarse de manera abstracta, sino de manera concreta, en la medida como ella se ha ido transformando de acuerdo a cada modo de producción y de acuerdo a cada realidad social. Vale decir que,

la propiedad es un concepto concreto, en movimiento y continua transformación dinámica.

Analizando más este criterio, Marx señala: “Pero la propiedad privada actual, la propiedad burguesa, es la última y más acabada expresión del modo de producción y de apropiación de lo producido basado en los antagonismos de clase, en la explotación de los unos por los otros” (Marx & Engels, 1964, p. 25).

Frente a la queja de la burguesía que se quiere abolir la propiedad privada Marx enseña:

¡La propiedad bien adquirida, fruto del trabajo, del esfuerzo personal! ‘¿Os referís acaso a la propiedad del pequeño burgués, del pequeño labrador, esa forma de propiedad que precede a la propiedad burguesa? No tenemos que abolirla: el progreso de la industria la ha abolido y está aboliéndola a diario’.
(Marx & Engels, 1964, p. 25)

Efectivamente, la propiedad privada del pequeño burgués es abolida constantemente debido a la expansión y progreso de la gran industria. Hay expropiaciones legales y forzadas por los que se pagan sumas irrisorias, pues el desarrollo urbanístico necesario a la organización burguesa y no puede detenerse, debe continuar sin miramiento alguno.

Analizando aún más el tema de la propiedad en el sistema burgués Marx señala:

¿El trabajo asalariado verdaderamente genera algún tipo de propiedad para el asalariado? La respuesta es un rotundo no, lo que realmente hace es explotar el trabajo asalariado para producir más y más y continuar así con la explotación. Hoy en día, la propiedad es un aspecto que se da entre el capital y el trabajo asalariado, hacemos una reflexión acerca de estos dos puntos: Al ser capitalista se pretende ocupar una posición tanto personal como social,

expresado de otra manera es un “producto colectivo” una “fuerza social”. Por otro lado, en el trabajo asalariado la retribución que se les asigna a los obreros son los indispensables para que mantenga su vida de obrero, dándole exactamente lo necesario para continuar con su vida.

En la parte comunista el trabajo que se va acumulando sirve de provecho para mejorar la vida de los trabajadores. En cambio en la parte burguesa el trabajo que realizan únicamente acumula más trabajo. (Marx & Engels, 1964, p. 25)

Marx, explicando de manera coherente el problema de la propiedad en el sistema burgués, indica la contradicción esencial del sistema, el de la apropiación privada de los medios de producción, versus la producción social. El capital se hace no de manera individual, sino social y por lo tanto, debe distribuirse en el grupo porque es del grupo, ya que se produce socialmente, pero en el sistema burgués, la apropiación es individual. El trabajador solo recibe la porción para sobrevivir y seguir dándole al propietario su porción, que sumando a lo de los demás, es el capital social en manos del propietario privado. Contrariamente, en la sociedad comunista, el capital social siendo del grupo, enriquece y hace más fácil la vida del trabajador. Entonces habría que plantearse la fórmula adecuada de ¿cómo hacer para que se dé el tránsito pacífico y racional a ese gran salto cualitativo? Esta pregunta sería materia de otra tesis.

4.4. Los Grundrisse

Con este nombre se conocen un conjunto de trabajos sobre economía de Marx anteriores a su obra cumbre *Das Kapital*, y constituyen la expresión más madura de su pensamiento económico. Estos trabajos, conocidos como *Los Grundrisse*, considerados como borradores, fueron trabajados entre 1857-1858 y fueron publicados por primera vez

en 1939- 1941, teniendo una gran difusión a partir de la edición alemana de 1953.

Asimismo, en estos trabajos sobre economía política se encuentran reflexiones importantes sobre el tema de los derechos humanos, como a continuación vamos a ver.

4.1.1. Sobre la libertad y la igualdad

El profesor Atienza (2008) hace un análisis sobre las reflexiones de Marx en lo que concierne a los derechos humanos:

En los *Grundrisse*, Marx realiza un análisis acerca del concepto de libertad en la burguesía, la cual se asemeja a sus pensamientos realizados sobre La ideología alemana e inclusive en La sagrada familia.

De acuerdo con los pensamientos de Marx la palabra libertad en la burguesía significaba un aspecto abstracto. Lo cual no sucedía al tener en cuenta las relaciones sociales que pertenecían a un sistema de cambio que no se encontraba, Para Marx en el “en el sistema de cambio desarrollado, los vínculos de dependencia personal, las diferencias de sangre, de educación, etcétera, son, de hecho, destruidos, desgarrados y los individuos parecen independientes, parecen libres de enfrentarse los unos con otros e intercambiar esta libertad”. Pero únicamente podrá verse de esta manera para quienes tienden por abstraerse de la situación en la que estas personas se encuentran, situaciones naturales que los individuos no pueden controlar. (Atienza, 2008, p. 148)

La libertad, en el sistema burgués para Marx, es una libertad ilusoria ya que depende de las relaciones de los hombres con los objetos, lo que se conoce como “fetichismo de la mercancía”, es decir la dependencia del hombre de los objetos. Es dominado por los objetos y en esa medida ve su libertad aparente realizada. El sistema burgués utiliza el concepto de

libertad como una “formación práctico-abstracta” como diría Del Águila (2013, p. 18), es decir una forma de justificar el sistema creando un sistema normativo de reclamo de ese derecho que es individual y puede tardar años en hacerse realidad.

Más adelante continúa (Atienza ,2008) citando a Marx:

Esta relación en la que se da la dependencia material en contradicción a la personal resulta en personas controladas por la abstracción, cuando anteriormente la dependencia era entre los unos y los otros.

Naturalmente las relaciones tienen la posibilidad de manifestarse como pensamientos; es así como los diversos partícipes del mundo de la filosofía han determinado el control de pensamientos o el dominio de ideas como un aspecto muy relevante de la época moderna, estableciendo la libre individualidad con la desintegración de dicho dominio.

Si nos basamos en una perspectiva ideológica, era algo más fácil que pasará algún error si se toma como soporte para dicho dominio al manejo que tienen esas ideas en la propia conciencia y ‘la fe en la eternidad de tales ideas, es decir, de aquellas relaciones materiales de dependencia, es *of course*, consolidada, nutrida, inculcada de todas las formas posibles por las clases dominantes’. (Atienza, 2008, p. 149)

En este pasaje citado por el autor, resalta el análisis de Marx respecto a las relaciones de producción de la sociedad burguesa que se ven reflejados en un mundo de ideas, las ideas abundan creando un mundo de ilusiones, los intelectuales juegan un rol importante en mantener la esperanza dentro del sistema. La ideología, esa representación falsa de los fenómenos, para Marx, en la sociedad burguesa, es una constante de ilusiones.

Más adelante continúa ella autor citando a Marx:

Si se habla de libre competencia, no se está asignando el concepto de libertad a los individuos sino al capital, en el momento en el que la producción se sustenta en el capital, se transforma en la manera más conveniente para desarrollar la “fuerza productiva social”, el desempeño de las personas el en capital se considera como su propia libertad.

Tomando en cuenta lo mencionado anteriormente, es nefasto tomar a la libre competencia como lo último para el desarrollo de la libertad humana, no se está hablando más que del desarrollo dado de forma libre encima de una base que es limitada, la base de la “dominación por el capital”. (Atienza, 2008, pp. 150-151).

Es importante indicar aquí, que el modo de producción capitalista va negándose a sí misma en la medida que la libre competencia que tiene estrecha relación con el concepto de libertad individual, va diluyéndose cuando el capitalismo empieza a transformarse en una etapa imperialista, es decir, la fusión de empresas a fin de formar las grandes corporaciones transnacionales. En ese sentido, la libertad burguesa de inicios del sistema se divide en la libertad de las grandes corporaciones, versus la libertad de los individuos aislados; es decir, el concepto de libertad varía de acuerdo al cambio en el mundo económico, de acuerdo a como el capital se acumula y polariza.

Por ello continúa Marx:

Por ende, este tipo de libertad individual es, a la vez, la “abolición más plena de toda libertad individual y el avasallamiento cabal de la individualidad bajo condiciones sociales que adoptan la forma de poderes objetivos, incluso de cosas poderosísimas; de cosas independientes de los mismos individuos que

se relacionan entre sí”. Y concluía Marx: ‘La exposición de lo que constituye la libre competencia es la única respuesta racional al endiosamiento de la misma por los profetas de la *middle-class* (burguesía) o a su presentación como demoníaca por parte de los socialistas’. En el instante en el que se afirma que en el ámbito de libre competencia los individuos llevan a cabo los intereses comunes o “*rather* generales”, no se está diciendo nada más a menos que, en base a lo requerido por la producción capitalista choquen mutuamente.

En relación al resto, no bien se disipa la ilusión acerca de ver la competencia supuestamente en el modo absoluto de la libre individualidad, lo mencionado puede considerarse como un antecedente de la situación de la competencia, dicho de otra manera, la producción respaldada por el capital, se establecen como obstáculos que se vienen dando cada vez más. (Atienza, 2008, pp. 150-151)

En esta cita del autor, Marx de manera clara señala que en el sistema burgués la libertad es la libertad del capital, que mueve al sistema en función a la libre competencia del capital. Es la libertad que el capital necesita para mover el sistema. La libertad del individuo es una mera abstracción, pues cuando las condiciones sociales y políticas se ponen difíciles, fácilmente se conculcan estos indicios de libertad para garantizar la libertad de circulación del capital. Entonces pues, la libertad e igualdad en este sistema es una pura ilusión.

Al comienzo del capítulo sobre el capital, Marx justamente empieza de la consideración del intercambio de mercancías que se daba un lugar en la sociedad capitalista:

Dicho intercambio resultaba ser un intercambio entre equivalentes en cuanto que las mercancías sólo se consideraban en su valor de cambio, por lo que

las relaciones entre los que cambiaban aparecían como relaciones presididas por la libertad y la igualdad, y las contradicciones inmanentes a la sociedad burguesa resultaban borradas. Ello se convertía, decía Marx, “en refugio de la democracia burguesa y más aún de los economistas burgueses para hacer la apología de las relaciones económicas existentes. (Marx: Elementos Fundamentales para la crítica de la economía política, siglo XXI. Madrid, quinta edición, Tomo I. p. 8, citado por Atienza, 2008, p. 152)

Cuando Marx analiza la mercancía al comienzo de su obra *Das Kapital*, lo hace develando en ella todas las contradicciones del sistema capitalista; por ello, él mismo dice que la mercancía es la célula del sistema capitalista; en ella se encuentran las categorías fundamentales que sostienen el modo de producción capitalista. El concepto de libertad e igualdad se encuentran en ella reflejadas en la aparente igualdad entre el productor de la mercancía y el capitalista, en la contradicción entre el valor de uso y el valor de cambio, entre la apropiación privada y la producción social.

Más adelante continúa Atienza:

Si consideramos la relación existente entre individuos que realizan el intercambio de mercancías en su modo más puro, económica, hallaremos una relación entre sujetos que iguales, porque intercambian objetos equivalentes, iguales valores de cambio. Ahora bien, añadía, “los sujetos existen mutuamente en el intercambio sólo merced a los equivalentes”. Existen unos para los otros sólo como sujetos de igual valor, como poseedores de equivalentes y como fiadores de la mencionada equivalencia al momento de intercambiar, y a su vez también son indistintas entre sí, dicho en otras

palabras, sus aspectos diferentes individualmente no les afectan, todas sus demás características les son diferentes. (Atienza, 2008, p. 152)

En ese entender, la igualdad se da solo en la medida de intercambio de objetos, mercancías, mas no hay en lo absoluto igualdad en el sentido de igualdad humana. Es un tema exclusivamente de la mercancía.

Luego, continúa el autor:

La diversidad natural los pone correlativamente en la relación de la igualdad”, ambos individuos no son indiferentes uno para el otro, sino que se integran, se necesitan recíprocamente; el individuo B, al objetivarse en la mercancía, constituye una necesidad para el individuo A, y viceversa. “La relación que se establece entre ellos no sólo es de igualdad, sino social. (Atienza, 2008, p. 153)

Se necesitan en la medida que la mercancía es el producto de aquella relación, que es igual y es social, pero ello no se refleja en el plano de la libertad y la igualdad plena, que se manifiesta en el plano jurídico.

Más adelante señala el autor indica Marx:

Al pensamiento de igualdad se le atribuye el pensamiento de libertad. Pese a que alguna persona puede desear tener control sobre la mercancía de otra, o dicho en otras palabras; “por más que el individuo A sienta la necesidad de poseer la mercancía del individuo B”, no se podrá adueñar de dicha mercancía mientras ambas partes no se consideren como propietarias. En este entender surge la noción jurídica de la persona y, en la medida en que se halla contenida en aquella, la de la libertad. Nadie puede ejercer un control o

apropiarse de algo que le pertenece a otra persona por medio de la violencia, sino que cada uno enajena dicha propiedad de manera voluntaria. Finalmente, esta reciprocidad es entendida en el contexto en el que cada persona pueda servir a otra para poder servirse ella misma; cada uno es simultáneamente medio y fin es ‘el supuesto, la condición natural del intercambio, pero en cuanto tal es indiferente a cada uno de los sujetos del intercambio’. Es decir, “el interés común (...) se produce, por decirlo así, a espaldas de los intereses particulares reflejados en sí mismos y contrapuesto el del uno al del otro’. (Atienza, 2008, p. 153)

Marx reitera nuevamente, que en ese plano de igualdad y libertad en el intercambio de mercancías, prima la indiferencia en la medida que cada uno tiene un interés particular, pues no importa el interés común, vale el interés particular. De allí que esa suma de intereses particulares, suma la desigualdad respecto a los intereses comunes que son contrapuestos el uno respecto al otro.

Marx sintetizaba su análisis de esta manera:

En la parte económica, el intercambio pondrá los términos de igualdad para todas las partes, y en la parte del contenido, sea individual o colectivo, lo pondrá la libertad.

No solo es cuestión de que se respeten “la libertad y la igualdad” en el “intercambio de valores de cambio”, sino de que se tenga en cuenta que el intercambio respaldado en valores de cambio es su base productiva y real. Conformando todas estas ideas una base elevada a otra potencia. (Atienza, 2008, p. 154)

Carlos Marx reitera que en el proceso de intercambio de la mercancía en su dualidad

de valor de uso y valor de cambio, reside un concepto de igualdad y libertad superficial e idealizados que se desarrollan a nivel jurídico, ya que en el fondo son meras idealizaciones que van a ser el reflejo de contradicciones más profundas propias del hombre real y concreto.

... Por eso, según Marx,

en el conjunto de la sociedad burguesa actual, esta reducción (...) aparece como el proceso superficial bajo el cual, empero, ocurren en la profundidad procesos completamente diferentes, en los cuales aquella igualdad y libertad aparentes de los individuos se desvanecen. Entre otras cosas, esta reducción olvidaría que “el supuesto del valor de cambio, en cuanto base objetiva del sistema productivo en su conjunto, ya incluye en sí la coerción al individuo, que “todo ello presupone además la división del trabajo, etc., en la cual el individuo aparece inserto en relaciones diferentes a las de los meros *sujetos del intercambio*”, que ya en la determinación simple del valor de cambio y del dinero se encuentra latente la antítesis entre el trabajo asalariado y el capital, etc. (Marx, citado por Atienza, 2008, p. 155)

Bajo el punto de vista de Marx, los hombres son sujetos a coerción dentro de las relaciones de producción burguesas, ya que no tienen alternativa de aceptar las condiciones de igualdad formal para poder sobrevivir. La libertad e igualdad en esencia no existen más que para la formalidad. Al final, el sistema los reduce a sujetos de intercambio de mercancías.

Como corolario de estos comentarios Marx citado por el autor señala:

Marx consideraba que la verdadera libertad, la cual era incompatible con el sistema capitalista, únicamente podría tener lugar en la sociedad comunista y que producto del avance técnico y científico daría paso a la reducción del

tiempo de trabajo, el surgimiento del ocio creativo y el desarrollo del ser humano multilateral. Segura y definitivamente una sociedad que significaba el fin de la alienación humana: Mientras la industria se va desarrollando y avanzando más y más, la creación de la “riqueza efectiva” reduce su dependencia más en relación al tiempo de trabajo que del poder que tienen los agentes que han sido puestos en movimiento durante el tiempo de trabajo, un poder que a su vez su “*powerful effectiveness*” no tiene ningún tipo de relación con el tiempo de trabajo inmediato que cuesta su producción, sino que se dará en función de cómo se encuentre la ciencia, de cómo esté avanzando la tecnología o de cómo se esté utilizando en la producción dicha ciencia. (Atienza, 2008, p. 156)

Continuando con esta línea de razonamiento sobre el tema de la libertad en relación a los Derechos Humanos, Eymar (1987) dice:

Puede decirse entonces que en la relación de intercambio entre el poseedor de dinero y el poseedor de la fuerza de trabajo, se concretan los derechos humanos de cada uno de los contratantes. Como dice Marx:

‘La esfera de circulación o del intercambio de mercancías, dentro de cuyos límites se mueve la compraventa de la fuerza de trabajo, era en realidad el verdadero Edén de los derechos innatos del hombre’.

‘Lo único que impera allí es libertad, igualdad, propiedad y Bentham. ¡Libertad!, pues el comprador y el vendedor de una mercancía, por ejemplo, la fuerza de trabajo, no están determinados más que por su libre voluntad’.

‘Contratan como personas libres, jurídicamente iguales.’

‘El contrato es el resultado final en el que sus voluntades se dan una expresión jurídica común.’

‘¡Igualdad! Pues sólo se relacionan entre ellos como propietarios de mercancías, e intercambian equivalente por equivalente.’

‘¡Propiedad! Pues cada cual dispone estrictamente de lo suyo.’

‘Bentham! Pues cada uno de los dos se interesa exclusivamente por sí mismo. La única fuerza que los une y los pone en relación es la de su egoísmo, su ventaja particular, sus intereses privados’. (Eymar, 1987. p. 100)

Es claro en este pasaje, que Marx señala que bajo la apariencia de libertad e igualdad lo que se da en la sociedad burguesa capitalista, es la libertad de la defensa de los intereses privados en la medida que cada uno dispone de lo que es exclusivamente suyo, pues la relación entre los “iguales“, no es más que la relación en el intercambio de mercancías. Es una igualdad en el plano jurídico. Es una ilusión de igualdad, no es real; pues en lo concreto el trabajador sólo es propietario de su fuerza de trabajo que les sirve solo para poder subsistir, mientras que por el otro lado, se encuentra el propietario de los medios de producción quien ejerce un enorme poder en el sistema y es libre de tomar lo que desee.

4.5. La lucha en torno a la jornada de trabajo

En su obra ya citada, Carlos Eymar (1987) citando a Marx dice:

El capital, como dice Marx ‘ no tiene más que un instinto vital , el instinto de valorizarse, de hacer plusvalía, de chupar con su parte constante- los medios de producción- la mayor masa posible de plus trabajo. El capital es el trabajo muerto que sólo se reanima vampirescamente, chupando trabajo vivo, y que vive tanto más cuanto más chupa de ello’ y el trabajador dice ‘Me pagas la fuerza de trabajo de un día y me consumes la de tres. Eso se encuentra en

nuestro contrato y contra la ley del intercambio de mercancías. Reclamo por lo tanto, una jornada de trabajo de duración normal, y la reclamo sin apelar a tu corazón, pues cuando se trata de la bolsa no hay cordialidad que valga’.

(p. 103)

Resulta, pues, continúa Eymar, que “tanto el capitalista como el trabajador a la hora de fijar la jornada de trabajo, apelan a su condición de comprador y vendedor de mercancías, y, en cuanto tales, exigen el cumplimiento de las leyes del mercado”. Así pues, cita el autor a Marx:

Hay una contradicción de derecho contra derecho, que están igualmente respaldados por la por “la ley del intercambio mercantil”. Y entre estos dos derechos lo que decidirá será la violencia. Es así que en la historia de producción en base a pensamientos capitalistas, la regulación de la jornada de trabajo “se presenta como lucha en torno a los límites de la jornada de trabajo, lucha entre el capitalista global, esto es, la clase de los capitalistas y el trabajador global, la clase obrera”. (Marx, EMW p. 249, citado por Eymar, 1987, p. 103)

Al final del Capítulo VII del primer tomo de *El Capital* (2010) dice Marx:

El contrato por medio del cual vendía su fuerza de trabajo al capitalista demostraba a ojos vistas, por decirlo así, que disponía libremente de su persona. Cerrado el trato, se descubre que el obrero no es *ningún agente libre*”, que el preciso instante en el que se le “deja *en libertad* para vender su fuerza de trabajo es precisamente el momento en que se ve *obligado* a venderla y que su vampiro no cesa en su empeño mientras quede un músculo, tendón y gota de sangre que chupar.

Para "defenderse" contra la serpiente que lo agobia y le da tormentos, a los obreros no les queda de otra que apretar el cerco y arrancar, como *clase*, una ley del Estado, un *obstáculo social* insuperable que les impida a ellos mismos venderse y vender a su descendencia como carne de muerte y esclavitud *mediante un contrato libre con el capital*. Y es así como antes donde siempre se resaltaban los "Derechos inalienables del Hombre", ahora se manifiesta la modesta *Magna Charta* de la jornada legal de trabajo, que establece, por fin, claramente *dónde termina el tiempo vendido por el obrero y dónde empieza aquel de que él puede disponer*, Quantum mutatus ab illo!. (Marx, 2010, p. 169)

En este pasaje de *El Capital* de Marx, se establece la verdadera naturaleza del contrato de trabajo, que aparenta una libertad de voluntades que contratan libremente, pero en el fondo el trabajador se ve obligado a aceptar ese contrato pues de lo contrario quedaría librado a la mendicidad. El contrato le otorga al trabajador, la compensación económica suficiente para sobrevivir y reproducir el sistema. Su "libertad", de elección es meramente formal.

Respecto al análisis que Marx realiza en la *Critica al programa de Gotha* en relación al derecho y a la igualdad podemos citar:

Pero unos individuos son superiores física o intelectualmente a otros y rinden, pues, en el mismo tiempo, más trabajo, o pueden trabajar más tiempo; y el trabajo para servir de medida tiene que determinarse en cuanto a su duración o intensidad; de otro modo deja de ser una medida. Este derecho *igual* es un derecho desigual para trabajo desigual.

No reconoce ninguna distinción de clase, porque aquí cada individuo no es más que un obrero como los demás; pero reconoce, tácitamente, como otros tantos privilegios naturales, las desiguales aptitudes de los individuos, y, por consiguiente, la desigual capacidad de rendimiento.

En sí estamos hablando del derecho a la desigualdad, es decir, cuando hablamos de derecho solo se puede concebir si hablamos de aplicarlo igualitariamente, por lo tanto, los individuos desiguales (que tienen diferencias por naturaleza), solo podrán medirse de igual manera si nos enfocamos a la igualdad, mirándolos solo en un punto en específico. Por ejemplo, en el caso de los obreros algunos ya están casados o tienen hijos y otros no, por ende, si trabajan igual tendrán la misma participación en el fondo de consumo, pero unos obtienen más que otros. Para evitar todas estas situaciones el derecho en sí no tendría que ser igual sino desigual viéndolo desde este punto de vista. (Marx, 2000, p. 17)

En esta cita, Marx se refiere con claridad al tema de la “igualdad” como concepto en el sistema capitalista. La igualdad es ideal, pues no toma en cuenta al hombre concreto y real ni a la dinámica real de la manera como se mueve el sistema vigente. La realidad muestra muchas desigualdades; es más, inclusive la misma naturaleza nos da talentos diferentes; para diferenciar mejor, diremos hoy que todos los hombres somos diferentes desde que tenemos un ADN diferente; entonces las formalidades del derecho deberían reflejar esta desigualdad en términos justos. El problema no es la desigualdad social y natural, sino el problema es en que se tiene que encontrar el equilibrio dentro del término justo y razonable. En el derecho penal tenemos lo que se denomina “control difuso”, que es una prerrogativa de los jueces al determinar una responsabilidad penal, y se refiere al uso de principios constitucionales basados en derechos fundamentales que se argumentan con criterio de ponderación,

razonabilidad y proporcionalidad, para determinar la pena justa; de allí que Marx concluye diciendo que el derecho debería ser desigual y no igual, pues en la forzada igualdad se promueve la injusticia.

En ese sentido a continuación afirma:

En reemplazo de esta vaga frase: “suprimir toda desigualdad social y política”, se debió decir que si se destruye todo tipo de clase social se podrán desaparecer todas las diferencias sociales existentes y las políticas que las respaldan.

Sin embargo, los derechos guardan aun una limitación burguesa, ya que el derecho que tienen los que se dedican a la producción será proporcional al trabajo que realizaron, midiéndose por el trabajo.

En la “fase superior de la sociedad comunista”, cuando se haya logrado desaparecer esa subordinación esclavizadora de las personas a la división del trabajo, únicamente ahí podrá exceder en su totalidad el estrecho horizonte del “derecho burgués”, y la sociedad por fin podrá manifestar y escribir en su bandera: ¡De cada cual, según sus capacidades; a cada cual, según sus necesidades!. (Marx, 2000, p. 25)

Por lo tanto, según Marx, las contradicciones propias de la sociedad capitalista, tales como la división social del trabajo, la apropiación privada del fruto de trabajo social, el hecho de que el trabajo sea un medio de vida y no una primera necesidad social, la división entre trabajo intelectual y manual, etc., lo que genera las desigualdades sociales, siendo la única manera de superar estos problemas a través de un nuevo modelo o paradigma, a decir de Marx, la sociedad comunista.

En cuanto a la libertad de conciencia en el documento en comentario, Marx señala:

“¡Libertad de conciencia!” Si en ese entonces Kulturkampf se daba por recordarle al liberalismo sus viejas consignas, se podía lograr argumentando que todos los seres humanos tienen el libre derecho de satisfacer sus necesidades tanto religiosas como físicas, sin tener el miedo de que el gobierno este involucrándose o fastidiando al respecto. Se pudo aprovechar este punto por parte del partido obrero para manifestar que la “libertad de conciencia” burguesa no tolera cualquier “libertad de conciencia religiosa”, mientras que por todo lo contrario, Marx aspira a que se puede liberar la conciencia de todo fantasma que sea religioso, sin embargo, se ha optado por respetar y no salir de los “límites burgueses”. (Marx, 2000, p. 33)

CAPÍTULO V. LOS DERECHOS HUMANOS DE LA ONU Y LA REALIZACION CONCRETA DE LOS DERECHOS HUMANOS

En el presente capítulo, dividido en seis subtemas, se analiza el concepto de los derechos humanos en Marx, en función a las características como se desenvuelve el modo de producción capitalista y los esfuerzos que ésta hace para la realización de los mismos, tomando para ello como trabajo base las *Siete tesis sobre la descolonización de los derechos humanos por Marx* de García (2009), donde el autor señala que “uno de los problemas de la modernidad era el haber escindido la realidad entre lo humano versus la naturaleza, cuerpo versus alma, esencia versus materia, mente versus sensibilidad”. Asimismo, se analiza el concepto de ideología y derechos humanos en el pensamiento de Marx, tal como lo analiza Carlos Eymar (1987) en su obra *Karl Marx, critico de los derechos humanos*, donde el autor interpreta el concepto de ideología de Marx, como un determinado pensamiento que se cree erróneamente autónomo.

Asimismo, se analiza el concepto de los derechos humanos como ideología de la burguesía, reflejado en la *Carta de las Naciones Unidas* que se trata de realizar en las sociedades contemporáneas sin cambiar las bases del sistema. De la misma manera analizamos información básica sobre los derechos humanos en el mundo contemporáneo según el Informe de Amnistía Internacional del año 2016-2017, donde tratamos de demostrar que hay una distancia importante entre la teoría y la realización práctica de los derechos humanos proclamados en la carta de la ONU, en diferentes países del orbe. Siguiendo este patrón, citamos al profesor Jiménez Benites (2015), quien hace una reflexión acerca de los que se denominan políticas públicas de estado y como ellas tratan de consolidar lo que se denomina un Estado de bienestar social y de derechos humanos, tal como podemos analizar en *Ciudadanía y Derechos Humanos* de Alonso y Giraldo (2001), donde se plantea la

reorganización del capitalismo de tal manera que pueda realizarse los derechos humanos a fin de mantener el sistema; concluyendo con las reflexiones de De Souza (2002) sobre el multiculturalismo y la realización de los derechos humanos. El objetivo de este último capítulo es demostrar que, a pesar de variados intentos de tratar de concretizar en la realidad planetaria la realización de los derechos humanos, esto está aún a bastante distancia de ello, sobre todo en los denominados países subdesarrollados.

5.1. Actualizando el Concepto de los Derechos Humanos en Marx

Como se ha analizado hasta el momento, el concepto marxista de los derechos humanos es un concepto que tiene como punto de partida al hombre histórico-concreto, en ese sentido, un documento interesante que nos es útil a fin de iniciar un comentario contemporáneo de la posición marxista que sigue con la misma línea de razonamiento de la presente tesis, está contenido en la publicación sobre las *Siete tesis sobre la descolonización de los derechos humanos en Marx* (García, 2009).

El autor a propósito del pensamiento marxista nos indica el autor:

“...durante sus estudios como bachiller identificó que uno de los problemas de la modernidad es haber escindido y generado perspectivas binarias de la realidad”. Lo “humano versus naturaleza, cuerpo versus alma, esencia versus materia, mente versus sensibilidad”. Marx Identifica una primera crisis de la modernidad europea cuando ésta postula un dualismo antropológico que tiene su soporte en la supremacía de la racionalidad entendida como un camino legítimo para que se pueda tener una entrada al conocimiento de la realidad.

Marx trata de aplacar el debate falso que se genera entre “racionalismo y empirismo”, “idealismo y materialismo” y empieza a determinar un principio

antropológico nuevo desde el cual surge la complejidad acerca de lo real: “la corporalidad humana”. (García, 2009, pp. 259)

De acuerdo a lo apuntado por el autor en esta cita, es claro pues que Marx filosóficamente apuesta por la unidad del Ser, por la unidad de la materia, frente a la falacia del razonamiento idealista de la burguesía en la llamada modernidad, escinde ésta unidad en dos. Ello para Marx es lo que denomina corporalidad humana:

El cuerpo humano no es solamente una entidad biológica organizada a partir de órganos y sistemas autorregulados por impulsos bioquímicos que producen estímulos y reacciones. La corporalidad (*Leiblichkeit*) es una totalidad orgánica que presupone determinaciones socio- culturales. “Unser Körper ist alles” decía Marx. Y por ser todo, es el punto de partida para poder hablar de aquello que afecta a la vida humana. (Marx, 1974, 12-25)

En su tesis doctoral, *Differenz der demokratischen und epikureischen Naturphilosophie*, nos indica que en la estructura de nuestra corporalidad acontece todo: “los pensamientos, las emociones, las fantasías, las alegrías, las pesadumbres. Nuestro cuerpo es una totalidad multifuncional e interactiva.” (García 2009, pp. 89, 95-105). Lo que hizo Marx fue presuponer que nuestra personalidad es determinada por la corporalidad. El ser humano no es alguna máscara, sino todo lo contrario, es la inmediatez fáctica de nuestra existencia. Por ende, la historia, “tiene que ver con la historia de los cuerpos reunidos en comunidad”⁴ (p. 259).

⁴ En este ensayo, que fue su tesis doctoral Marx se ocupa de encontrar los fundamentos epistemológicos de la propuesta de los presocráticos para entender la totalidad de las cosas, Para Marx lo central es pasar de lo “epistemológico a lo ontológico (ayudado con el método fenomenológico hegeliano)” y descubrir que “el leit motiv por el cual se comprende de totalidad o la relatividad de lo real, es una actividad ejecutada por un sujeto pensante que posee una corporalidad concreta, real”. Todo se desenvuelve en el interior del cuerpo humano: “el concepto de las cosas, la idea de Dios, de felicidad o de dolor. Las dudas y las certezas, son realidades que “viven” en el cuerpo humano”. Por eso dirá Marx en el

A partir de este análisis, Marx nos enseña de manera clara que la corporalidad humana es el hombre concreto, real y está compuesto de manera indivisible en lo que se conoce como espíritu y materia. Este dualismo idealista para Marx no es real. Lo real es el hombre concreto y su experiencia histórica.

En esa línea de razonamiento, Marx descubre que el problema del dolor y el sufrimiento no es una cuestión romántica- existencial, sino constituyen hechos reales que impactan lo que él denomina la corporalidad. Así empezará diciendo que “el ser humano se define por su actividad vital y esta última es *“leibliche Arbeit”* (trabajo corporal)” (Marx, 1987, citado en García, 2009, p. 260).

La ponderización de la praxis corporal “es una crítica epistemológica al idealismo alemán, pues la autoconciencia no es un momento absoluto de la razón que se auto comprende y se autosatisface a sí misma, sino un proceso afirmativo del ser humano como ser corporal existente”.

Por la palabra “afirmación” Marx comprende al derecho que tiene toda persona de poder vivir con la satisfacción de sus necesidades materiales, por lo tanto, ejercerá el trabajo para satisfacerles y así asegurar su reproducción corporal.

Es por esta razón que las ideas de Kant eran necesarias en la Alemania prusiana, pues “era el instrumento ideal para ocultar las contradicciones sociales y perseguir, reprimir y torturar, los cuerpos de los disidentes (especialmente simpatizantes de la Revolución Francesa y los jóvenes de la

apéndice de su tesis de que “el *“Idealismus ist real”* o sea, los pensamientos, las ideas, habitan en la carne, en el cuerpo humano”.

izquierda hegeliana) críticos del *statu quo...*”. (Marx, 1987, citado en García, p. 260)

En ese sentido Marx señala, según el autor en comento: Marx defiende los derechos humanos enfrentándose contra los que creen que hablar de humanismo es hablar de monarquía, pudiendo detectar uno de los más fuertes problemas de la humanidad: la deshumanización.

En el “Fragmento al apéndice de la tesis doctoral” de 1841 indica que:

Las sociedades modernas han desvirtuado sus lazos de reciprocidad. Las cosas y el deseo por poseerlas han conllevado al extravío de la emancipación humana.

Se han edificado instrumentos jurídicos y esquemas epistemológicos que justifican el acto de posesión de un conjunto de individuos sobre ciertos bienes materiales.

La posesión de los “bienes terrenales” y el control de los cuerpos o de las personas, se convirtió en uno de los negocios más rentables en la historia moderna. (Marx, 1987, citado en García, p. 261)

En ese sentido Marx entendía de manera clara el proceso histórico. Las grandes potencias se erigieron a costa de la explotación y el saqueo. El tráfico de esclavos y el saqueo de las riquezas de las colonias de América dieron orígenes al desarrollo de las metrópolis de Europa.

Más adelante el autor continúa indicando:

Al inicio de 1843, en base a todas las problemáticas corporales que existían en aquellas épocas, Marx comienza a reflexionar acerca del “derecho de las

personas” al que posteriormente llamará “derechos humanos” y de forma más específica “derechos del trabajador”. Para ese entonces se establecieron dos puntos muy cruciales:

El primer punto sostenía que por encima de cualquier derecho debían estar los derechos humanos, dicho en otras palabras, debía estar primero el derecho a que cualquier persona pueda gozar plenamente de su corporalidad viviente. (Marx, 1974, citado por García, p, 262)

Y en el segundo punto asegura que “la formalización jurídica de la propiedad privada” se presenta como la primera forma histórica del despojo de los bienes materiales para el provecho y beneficio de una minoría; un gran problemas en específico que Marx criticó (Marx, 1974, citado por García, p. 262).

En este pasaje citado por el autor en análisis, Marx señala de manera precisa su punto de vista en el sentido que el derecho de las personas, que debe de manifestarse como plenitud de lo que el menciona como “corporalidad humana”, debe estar por encima del derecho a la propiedad privada, que es el derecho de las cosas y es, consecuencia, de mecanismos perversos que han concluido en la historia de la humanidad del despojo y desmantelamiento de la propiedad comunal. Podemos señalar que ese fenómeno histórico se dio en lo que era el Imperio de los Incas con la invasión española. La institución del notariado importado de Europa, sirvió para legalizar el despojo de las tierras comunales del imperio.

Sobre el tema en comentario continua Marx, según el autor:

Precisamente descubre que los sufrimientos de la humanidad se determinan o historifican en ciertos portadores materiales de “carne y hueso”: el *lumpen* marginal de la Europa de mediados del siglo XIX. El derecho privado alemán es el derecho conservador que defiende la libertad de propiedad y excusa el

hurto, la expropiación de las riquezas comunales, la restauración de los tronos y el *statu quo*. En base a todo ello, Marx entiende la pobreza como una enorme problemática de injusticia jurídica que produce en el cuerpo de los desposeídos mucho sufrimiento. (Marx, 1974, citado por García, p. 262)

Podemos observar, que ya el joven Marx en sus primeras reflexiones se refería al derecho creado por el sistema capitalista, como un derecho injusto que hace sufrir al desposeído. El derecho llamado liberal y occidental proclama la propiedad privada como un derecho fundamental y que es el goce de una minoría en desmedro de una mayoría.

Las formas jurídicas para Marx tienen que servir las necesidades materiales del pueblo despojado que forma también parte de la humanidad, yendo en contra de los pensamientos del derecho positivo formal. Todo lo mencionado anteriormente hace reflexionar que para Marx “la ley es para el ser humano y no el ser humano es *para la ley*”. Por tal motivo nos recuerda lo siguiente:

Que el ser humano viva en la naturaleza quiere decir que ‘la naturaleza es su corporalidad con la cual ha de mantenerse en proceso continuo para no morir. La actividad vital, la vida productiva misma, aparece ante el ser humano como medio para la satisfacción individual’. (Marx, 1987, citado por García, p, 263)

Reflexionando una vez más sobre la naturaleza del derecho, Marx señala con claridad que éste debe estar al servicio de la corporalidad humana y no al revés que la corporalidad humana éste al servicio del derecho. Lo que Marx denomina “corporalidad humana” se refiere a la integridad humana en función a la naturaleza y ello coloca al trabajo como una función fundamental del ser humano. Es pues, que a partir del acto de transformación y producción mediante el trabajo, que el hombre se realiza como ser humano. En ese sentido,

el derecho debe estar construido en función a esa corporalidad y no al revés. Solo así el hombre podrá descubrir su auténtica libertad para erigirse en el rey de la creación.

El proyecto del Estado de derecho prusiano se iba fortaleciendo a medida que se ampliaba la creencia de que el egoísmo del “hombre privado” es la clave civilizatoria fundamental y las maneras legales son su justificante. Sin duda alguna Marx analizó adecuadamente el surgimiento del que se estaba escondiendo detrás de la ya gastada maquinaria prusiana: el sujeto burgués.

Podemos apreciar con claridad que ya Marx avizoraba el nuevo sujeto social, como clave de la llamada civilización occidental, sustentada en el hombre privado; el burgués representando las características o el sello del sistema que lo crea: el egoísta, solitario, dominado por la mercancía, por ello el autor en comentario señala: La idea de Hegel sobre la filosofía institucional le vino excelentemente al modelo jurídico anglosajón, al mencionar aquel ser humano libre “ilustrado” es aquel que es dueño o propietario y que la tarea principal del derecho es la de proteger los intereses de las personas dueñas o propietarias.

El pensamiento Hegeliano se centró en el concepto de propiedad privada como parte esencial del individuo ilustrado y por lo tanto el derecho debía salvaguardar sus intereses.

Al respecto dice Marx: “Al hombre desposeído (...) su vida corporal le ha sido arrebatada, sustituida por una generalidad irreal” (Marx, 1987, citado por García, 2009, p. 264).

El autor expone citando a Marx, que a los desposeídos en el capitalismo, éste les ofrece un paraíso imaginario donde obtendrán lo que en la tierra les fue negado, el regocijo del alma les es dado en consuelo por lo que se les niega en la tierra; éste paraíso imaginario es sustentado y edificado por la religión. Por ello siempre la religión ha sido el mejor aliado

de los que detentan el poder para mantener el statu quo, de allí la clásica frase de Marx: “la religión es el opio de los pueblos”. El derecho pues justifica ese statu quo amparando las relaciones privadas de producción en sus diversas categorías jurídicas.

El autor continúa acotando sobre el derecho:

La crítica que se le hace al derecho es una disputa hacia la ley. Es muy relevante tener en cuenta que el problema con la ley no se basa en un aspecto “injusto” o “malo”, sino más bien en que es una herramienta para obtener cosas o justificar actos en base a su interpretación.

Es así como de acuerdo son Marx la “génesis de las contradicciones sociales” se representada entre lo público y también entre lo privado. “Indudablemente que el derecho privado era la perspectiva del “hombre individualista y calculador” de sus intereses personales, mientras que la perspectiva del derecho público se orientaba a las formas de equilibrar la convivencia en términos de justicia social.” (García, 2009, p. 264)

La ley es una expresión política en la medida que es construida en un órgano político que es el congreso o parlamento, y en tanto instrumento político, representa en principio a intereses de quien ostenta mayoría en este órgano político. Si bien es cierto, se encuentra sustentada fundamentalmente en intereses privados, se legisla también para los intereses públicos, pero generalmente los privados superan a los públicos. Se puede observar que cuando se legisla sobre un tema de interés público, esto se debe a la presión de la masa popular consistente en marchas o movilizaciones que muchas veces generan violencia; en cambio, cuando se legisla para los intereses privados se da de manera automática, ya que los grupos privados tienen mayoría en la representación congresal.

El nacimiento del derecho privado siempre estuvo vinculado al predominio del

individualismo, no olvidemos que la cuna del derecho moderno fue la Roma esclavista y fue el predominante.

En ese sentido, Marx citado por el autor, concluye que de igual modo denunció la estratagema liberal, el cual “sostenía que el ciudadano libre, guiado virtuosamente por sus intereses particulares, es el hombre (nunca la mujer), ilustrado y propietario Efectivamente, estamos frente a la irrupción del sujeto burgués y del nacimiento del paradigma de la ciudadanía liberal moderna” (García, 2009, p. 265).

Según la acertada visión de Marx, la libertad tiene una medida de “ser propietario”; cuanto más propietario se es, se experimenta una mayor “libertad”, esto está representado por el burgués. El mundo cuantitativo está por encima del mundo cualitativo.

Sin embargo, Marx dice más adelante reconociendo el carácter progresista de la burguesía en su momento:

Marx reconoció la fuerza progresista de la burguesía al haber desmantelado el *ancien régime* y ser la causal del proceso civilizatorio industrial europeo, pero a la vez, reconoció que dicho progreso, instituyó formas más sofisticadas de alineación y explotación de la vida de los individuos arrastrados por las megalópolis automatizadas con sus procesos de producción: Incluso la necesidad del aire libre deja de ser en el obrero una necesidad; el hombre retorna a la caverna, envenenada ahora por la mefítica pestilencia de la civilización y que habita sólo en precario. (Marx, 1970, citado por García, p. 266)

De igual forma, el autor continúa acotando:

Curiosamente, las normas positivistas burguesas limitan la función del Estado al servicio de la sociedad en general, pero lo amplían como instrumento legal protector de los negocios. Dice Marx al respecto: “porque los burgueses no permiten al Estado inmiscuirse en sus intereses privados y sólo le confieren el poder necesario para su propia seguridad y para la salvaguardia de la competencia.” (Marx, 1978, citado por García, p. 267)

Marx señala de manera precisa que el positivismo jurídico, encarnado en el derecho moderno, siempre está al servicio de la burguesía y es utilizado como un instrumento de dominio y poder, evitando que el Estado se inmiscuya en sus intereses. Limitan al Estado limitándolo a la función de darles seguridad y regular la competencia. De allí que:

De ahí que Marx concluya con la ecuación de que ‘propiedad privada = no Mi propiedad = propiedad sagrada = propiedad ajena = propiedad respetada o respeto a la propiedad ajena = propiedad del *hombre*’. Efectivamente, ese «hombre», no es cualquier hijo de vecina, es el sujeto burgués, por eso indicará desde una primera perspectiva negativa que los ‘derechos humanos (.....), son derechos burgueses, es decir, del hombre egoísta, separado de otros hombres y de la comunidad y de todo interés común. (Marx, 1987, p. 54, citado por García, p. 267)

Marx define de manera precisa al hombre burgués, identificado a la propiedad privada, quien exige respeto a la misma y lo ubica de manera clave como derecho humano fundamental:

No olvidemos que el núcleo del derecho positivo civil lo constituye la categoría jurídica de la propiedad privada, alrededor del cual giran las otras instituciones como la de contratos, familia, acto jurídico, obligaciones, etc.

Puede que Marx guarde en su mente la famosa “dialéctica del amo y el esclavo” pero ahora vista bajo un régimen consuetudinario. “El sistema jurídico moderno será finalmente un diseño para operativizar las relaciones mercantiles y, por ende, para justificar las ventajas de quienes detentan el dominio político-económico...”

Desde esa perspectiva Marx ‘visualizó el hecho de que el Estado moderno amparado en las leyes, tiene el derecho de convertirse en un “Estado de excepción” capaz de retirarle el reconocimiento jurídico al sujeto rebelde y por tanto reprimirlo o aniquilarlo’. (Marx, 1987, citado por García, p. 268)

El Estado moderno está diseñado de tal manera que el derecho que lo sustenta permite el llamado estado de excepción, que sirve para reprimir al rebelde al contestatario del sistema:

De acuerdo con Marx fueron tergiversados los derechos humanos por parte de los estrategas del “derecho privado del siglo XVIII y XIX”, al sacar a esos derechos y cambiarlos por los de la propiedad. Es por esto que en el año 1985, en las “Glosas Marginales de la Crítica al programa de Gotha”, diga que el ámbito burgués sostiene que las desigualdades sociales son algo natural y el derecho de la propiedad es un “derecho humano a respetar”. ‘Ahora la lógica del derecho burgués basada en la axiomática de la propiedad privada será el ideal regulativo que jerarquiza todos los derechos subsecuentes’. (Marx, 1972, citado por García, p. 268)

El derecho de propiedad es la piedra angular del sistema capitalista, pero no se refiere a la propiedad privada personal, sino a la propiedad privada de las fuerzas productivas, y ello es considerado un derecho humano fundamental y forma parte de todas

las constituciones y convenciones del sistema mundial; pero en tanto no se resuelva esa contradicción de la propiedad privada de las fuerzas de producción y la producción social, el sistema siempre tendrá sus ciclos de colapso económico, los denominados “cracks”.

La burguesía considera que las desigualdades son naturales y que el derecho a la propiedad es un derecho humano fundamental. En esa lógica el espíritu de lucro, es el motor del sistema que llega a extremos de anular lo poco de humano que le queda al sistema para justificar su existencia natural. Lo llaman muchas veces el incentivo necesario para lograr el progreso.

Continuando con el análisis del pensamiento de Marx, el autor señala que:

Para Marx, el contrato es un aspecto necesario y fundamental en vista que permite la “valorización del capital” en el que se retribuye la fuerza dada por el obrero con dinero, sintiéndose ambas partes en una igualdad fraterna para llevar a cabo dicho contrato.

Dice Marx: “en las relaciones monetarias, en el sistema de cambio desarrollado (...) los individuos *parecen* independientes (esta independencia que en sí misma es sólo una ilusión que podría designarse más exactamente como indiferencia)”, parecen libres de enfrentarse unos a otros en esta libertad (...). Considerando como sujetos de intercambio, su relación es pues la de igualdad. Imposible hallar en ellos cualquier diferencia o una contraposición, ni siquiera una disparidad». (Marx, 1981, citado por García, p. 271).

Efectivamente, no le falta razón a Marx cuando afirma que el contrato es una pieza clave en el sistema y que muchas veces en nombre de él se cometen grandes latrocinios, bajo el argumento de la seguridad jurídica o de la inamovilidad de los términos del contrato, como

si la realidad que recogen en su redacción, fuera inmutable. La realidad cambia constantemente y por ello también sería natural que las condiciones del contrato varían del mismo modo, obviamente en función a cláusulas más flexibles, justas y reales. Sin tapujos dice Marx lo siguiente:

“Pero en la medida en que el dinero se presenta aquí como material, como mercancía general de los contratos, se borra más bien toda diferencia entre partes contratantes (...). De modo que un individuo acumula y el otro no (...). Uno disfruta de la riqueza real; el otro es posesión de la forma general de la riqueza. Si el uno empobrece, el otro enriquece”. (Marx, 1981, citado por García, p. 272)

El autor señala que:

Tocar el tema sobre los derechos humanos en Marx mínimo quiere decir dos cosas: o “comprenderlos como categoría programática de la emergente burguesía europea del siglo XVIII y como recurso político-jurídico idealizado durante el proceso de consolidación del sistema de producción capitalista”, o “circunscribirlos como aspiraciones y “epistemes” populares que se oponen a la miseria, a la barbarie de la economía de mercado y a los crímenes y castigos del Estado “secuestrado” por minorías entrenadas para usufructuar del poder”. (Marx 1987, citado en García, p. 281)

El autor de manera clara puntualiza a su entender, las dos opciones que habría en torno a los derechos humanos según el pensamiento de Marx, entenderlos como parte de un programa idealizado de la burguesía para perpetuar y justificar su sistema, o como una especie de programa de acción “epistemes”, de la masa popular para lograr sus derechos.

Por ello de manera precisa el autor citando a Dussel concluye:

Para que los «derechos humanos» dejen de ser instrumento funcional/colonial que justifique ideológica y jurídicamente la reproducción política del capitalismo, hay que descolonizarlos, “desprivatizarlos”, deconstruirlos, y devolverlos a su matriz original, a la fuente viva del poder: el poder como *potentia*, dicho de otra forma, al “¿poder popular instaurador” que es el fundamento legítimo de todo Estado o institución posible. (Dussel, 2006, citado García, p. 282)

Dussel, analizando la reflexión marxiana, señala que para que los derechos humanos realmente tengan un contenido histórico y real y pueda tener mayor logro a nivel de los ciudadanos del mundo, deben volver a la fuerza viva del poder, que es la población democráticamente organizada, y dejar de ser instrumentos del sistema para justificar el sistema y sostener que el ejercicio de esos derechos está garantizado por el derecho positivizado y sus operadores políticos.

Finalmente con gran precisión Dussel, 2006, afirma:

Marx apuesta por los derechos humanos que sirven para su emancipación, es decir, para convertir algún aspecto de algún orden en mucho mejor que asegura calidad de vida, justicia en la sociedad, libertad en temas políticos y la racionalización de los recursos y bienes materiales que pueda haber. (citado por García, p. 282)

5.2. Ideología y Derechos Humanos en Marx

A decir de Eymar, (1987), que si bien es cierto que el concepto de ideología ha sufrido una serie de variaciones en cuanto a su acepción a través de la historia, a nivel de la filosofía y sociología actuales, no es fácil elaborar un concepto unívoco del mismo. Aun así, Marx se preocupó de elaborar un concepto adecuado para a través del mismo acuñar categorías

fundamentales en la construcción de su sistema filosófico:

Al respecto compartimos con el autor, que la mejor aproximación a fin de extraer un concepto marxista de ideología, lo tomamos de Rodríguez Paniagua (1972), citado por Eymar, p. 107) quien afirma “que para extraer un concepto marxista de ideología, es necesario tomar como base la *Ideología Alemana*”. Ciñéndonos al autor citado podemos distinguir en ella siguiendo a Naes, dos sentidos del término ideología:

1. Sentido sustantivo o neutral: Que correspondería al uso efectuado por Destutt de Tracy para quien la ideología, como ciencia de las ideas, proporcionaría el basamento intelectual de una nueva sociedad.
2. Sentido adjetivo o dislogístico; que correspondería al uso efectuado por Napoleón, en su ataque al grupo de los *ideologues* cuyo principal representante era Destutt de Tracy, por considerar que la ideología carecía de sentido práctico, se hallaba fuera del mundo y era ajena a la realidad. (Eymar, 1987, p.108)

Siguiendo este razonamiento, Eymar (1987) citando la obra de Quintanilla *Ideología y Ciencia*, indica que éste señala que la ideología en su vertiente que se refiere al campo de los objetos, la ideología constituiría un conjunto de representaciones de los hombres y una teoría del conjunto de representaciones ideológicamente deformadas; en ese sentido la ideología en el sentido marxista vendría definida como el “conjunto de las formas de conciencia deformadas ideológicamente (Eymar, 1987, p. 108).

En la misma línea de razonamiento, Marx y Engels, de manera fuerte y estricta, caracterizaban negativamente la ideología, “condenándola como un sistema de ideas elaborado como conciencia falsa que invertía la realidad social y servía a los intereses de la burguesía ayudándole a dominar a la sociedad” (Gouldner, citado por Eymar, p. 109).

En ese sentido, y siguiendo el razonamiento de Quintanilla, la definición peculiar de ideología de la teoría marxista, habría que buscarla en la explicación genética (sociológica) de la deformación ideológica, siendo esta definición la más acorde con el pensamiento de Marx Quintanilla, (citado en Eymar, p. 111).

Siguiendo a Eymar, diríamos que la crítica marxista a la ideología, consiste fundamentalmente en desvelar la génesis de un determinado pensamiento que se cree erróneamente autónomo. A *sensu* contrario, la toma de conciencia de ésta génesis es el paso previo y necesario para superar la deformación ideológica. En ese sentido, señala Engels en su obra *Ludwing Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana* (Marx y Engels, citado en Eymar, 1987, p. 111) “Estos hombres ignoran forzosamente que las condiciones materiales de la vida del hombre en cuya cabeza se desarrolla este proceso ideológico, son los que determinan en última instancia, la marcha de tal proceso, pues si no lo ignorasen, se habría acabado toda la ideología”.

Para comprender mejor el concepto de ideología en Marx, es necesario entender que ella está estrechamente relacionada a su concepción general de la sociedad y la historia que se ha dado en llamarse Materialismo Histórico.

Cuando hacemos referencia a una concepción genética acerca del concepto de la ideología en Marx, nos estamos refiriendo a aquella causa inicial de éste concepto dentro de la Teoría marxista, y ello nos remite a la base de las ideas pilares elaboradas por Marx en la construcción de su sistema.

En ese sentido, como también lo indica Eymar, donde se formula o genera de manera más madura y sintética su concepción materialista de la historia, se da en su conocido y denominado prólogo a la contribución en relación a la crítica de la economía política, en el cual afirma que:

En la producción social de su vida, los hombres contraen determinadas relaciones necesarias e independientes de su voluntad, relaciones de producción que corresponden a una determinada fase de desarrollo de sus fuerzas productivas materiales. El conjunto de estas relaciones de producción forma la estructura económica de la sociedad, la base real sobre la que se levanta la superestructura jurídica y política, y a la que corresponden a maneras específicas de conciencia social. El proceso de vida “social, política y espiritual” se encuentra sujeto a la forma de producción en la que se desenvuelve la vida material. Podemos afirmar que en las personas, el ser social define su conciencia y no es la conciencia la que define al ser. (Marx y Engels 1975, citado en Eymar, 1987, p. 112)

Seguidamente, Eymar puntualiza: “En el 18 Brumario de Luis Bonaparte, Marx enriquece y matiza su concepción histórica en estos términos”:

Sobre las formas de propiedad y condiciones sociales de existencia se crean pensamientos de vida diversos que se plasman de una manera específica. Toda la clase los crea y los plasma sobre la base de sus condiciones materiales y de las relaciones sociales correspondientes. “El individuo aislado que los recibe por tradición y educación podrá creer que son los motivos determinantes y el punto de partida de su conducta”. (de Marx y Engels ,1975 citado por Eymar, 1987, p. 112)

Siguiendo a Eymar, cita la obra de Marx *La ideología Alemana*, en la que culmina este esquema de pensamiento cuando dice: “No existen solamente en la representación sino que existen también en tanto que realidades materiales”. “No existen Ser social sin Consciencia e inversamente la Consciencia no es otra cosa que el Ser consciente” (Marx &

Engels, 2012, citado en Eymar, 1987, p. 114).

Más adelante el autor en comento señala:

Engels en su carta a Bloch del 21 de Septiembre de 1980 esclarece diciendo: “La situación económica es la base”, pero debemos tener en cuenta que los diversos elementos de la superestructura, incluso los reflejos de todas esas luchas reales en el cerebro de los participantes, teorías políticas, jurídicas... ejercen también su influencia sobre el curso de luchas históricas y determinan, predominantemente en muchos casos, su forma. (Marx y Engels 1975, citado en Eymar, 1987, p. 115)

En ese sentido la pregunta es si se puede atribuir a los derechos humanos la condición de ideología única en todos los tiempos:

De Marx no está en identificar el carácter histórico de los derechos humanos, pues el mismo lo dice frente a Bauer “esto lo habían descubierto los ingleses hace 40 años”.

Su peculiaridad consiste en ofrecer un modo especial de génesis conforme a su concepción materialista de la historia. Según esto, los derechos humanos serían construcciones ideológico-políticas que surgen históricamente condicionadas por el interés económico de la burguesía.

Los diversos intentos de elaboración de esquemas para explicar la historia humana, como los intentos estructuralistas han fracasado en la medida que su punto de partida es el hombre abstracto y no el sujeto histórico como lo demuestra Marx en su materialismo histórico; de tal manera que la génesis de la ideología para el marxismo se encuentra en el ser genético

históricamente determinado y es a partir de ese ser genético que las diversas partes de la estructura del ser social pueden arribar a un concepto de ideología racional y real contrariamente a un concepto falso y parcial de la realidad social.

En la base de toda estructura social se encuentra siempre el hombre como el “sujeto histórico”, ello implica que los diversos elementos que conforman la superestructura son reflejo de esa realidad. “El conjunto de los sistemas intelectuales que el hombre construye aparecen primero como ideologías que expresan conflictos reales del plano socioeconómico. El pensamiento, el “decir”, no puede comprenderse sino en el “hacer”, en relación con los diversos grupos sociales que lo engendran”... El propio Marx afirma de manera inequívoca que “los hombres son los productores de sus representaciones, de sus ideas, etc.” pero ello se refiere a los hombres actuantes y reales, condicionados por el desarrollo de sus fuerzas productivas. A partir de allí nosotros podemos hablar de una génesis del concepto. Se trata según Gouldner de recontextualizar del discurso frente a la descontextualización del discurso, frente a la descontextualización y la autonomía de las ideas propugnadas por el idealismo... Más adelante continua Eymar, que el “hombre”, en cuanto recontextualizado, lleva a Marx necesariamente al concepto de clase como sujeto de la historia. (Eymar, 1987, p.116)

El autor continua acotando:

En ese sentido es importante puntualizar que para Marx el concepto de ideología se halla estrechamente ligado al concepto de clase social. No existe

como una categoría diferente a ella y menos no se puede conceptualizar como algo abstracto divorciado del hombre real. El concepto de ideología como parte componente de la superestructura emerge del hombre concreto e histórico.

Es necesario señalar que cuando Marx define al sujeto histórico es la humanidad o la clase social, no pretende otorgarle un poder desmesurado respecto a la naturaleza, sino que entiende el proceso sujeto-objeto como un proceso dialectico en permanente cambio, es un proceso “continuo o discontinuo”, como afirma Sánchez Vásquez, que tiene como punto de partida las condiciones creadas por la estructura anterior la cual es irreductible a ellas. (Eymar 1987, p. 126)

Ahora bien, continúa explicando Eymar:

la ideología aunque “es un producto de la clase social, no puede ser concebida como el fruto de una actividad colectiva de la clase como sujeto”.

“Es fruto de la actividad de determinados individuos, los intelectuales, que en cierta forma constituyen un grupo particular dentro de la clase a la que se atribuye una determinada ideología”. Así Marx en la Ideología Alemana señala como la división del trabajo, dentro de la clase dominante, provoca la aparición de dos grupos diferenciados: los ideólogos conceptivos y los miembros activos. La intelectual, continua, aunque pertenece a una clase, parece disfrutar de cierta autonomía con respecto a ella, pero en esa independencia, según Marx es ilusoria. Puede ocurrir en ocasiones que la relación entre el intelectual y los restantes miembros de su clase se presente en términos hostiles. Pero, para Marx “esta hostilidad desaparece por si

misma tan pronto como surge cualquier colisión práctica susceptible de poner en peligro a la clase misma... En consecuencia”. Los intereses de clase se encuentran en una relación dialéctica, que se halla a nivel horizontal, con las estructuras económicas, y, en sentido vertical, con las superestructuras ideológicas, constituyendo una unidad dentro de la dinámica histórica. (Eymar, 1987, p. 127)

La ideología, según Marx es por lo tanto, una falsa representación de la realidad en la medida que está limitada por el interés de clase. En este caso de la burguesía que considera que sus intereses son generales a todo el conjunto social. Es pues una conciencia limitada.

Añade Eymar:

Lo que se llama lo general – dice-Marx- es frecuentemente engendrado por el otro, por el interés privado y no es de forma alguna una potencia indiferente a él con su historia propia y aparte. Lo denominado general por la clase burguesa no realiza los intereses del todo social, sino que constituye la expresión de un Nosotros, que se enfrenta al resto de la sociedad, para salvaguardar sus intereses comunes. “Los ideólogos, dice Marx, vuelven necesariamente las cosas al revés y ven en su ideología tanto la fuerza engendradora como el fin de todas las relaciones sociales, cuando en realidad no son más que la expresión y síntomas de éstas” (Marx y Engels,1975, citado por Eymar, p,128).

Eymar, con la finalidad de esquematizar las funciones que realiza la ideología según Marx, plantea el siguiente esquema:

1. Aceptación del mundo burgués: La ideología burguesa pone como general sus intereses, al margen de la realidad concreta. Crean ilusiones en los

diversos grupos sociales diferentes a ellos. Consideran que las categorías creadas por ellos son eternas e inmutables.

2. Servicio a los intereses de la burguesía: La ideología no puede ser desinteresada. Sirve a sus intereses de clase. “Tiene por consecuencia el mantenimiento de la posición de los agentes en el proceso de producción y la salvaguarda de sus intereses de clase.”)
3. Legitimación-justificación: Eymar señala: que la ideología sirve para crear en el burgués una “buena conciencia” en las distintas prácticas que realiza, mediante el recurso a conceptos tales como “naturaleza” “esencia del hombre”, “idea” “misión” Estos conceptos axiológicos legitiman la conducta del burgués mediante el apoyo de la generalización. Creyendo servir al interés general y regido por ideas eternas, el burgués se experimentará como virtuoso y bueno y podrá calificar de depravados a todos aquellos que no acepten la validez de tales formulaciones. (Eymar, 1987)

En ese sentido la utopía se asemeja al concepto de ideología burguesa, pues al generalizar lo que corresponde a su clase, es una ilusión para el resto de la sociedad. Es decir, legitiman lo suyo a nivel de toda la sociedad.

4. Enmascaramiento: Una de las principales funciones de la ideología consiste, según Marx, en la inversión de los “hombres y sus relaciones como en una cámara oscura”. Esta inversión de las verdaderas relaciones sociales, las oscurece, les quita nitidez, evitando que se pongan de manifiesto en su cruda realidad.

Las funciones de enmascaramiento y legitimación están directamente relacionadas.

Las clases dominantes necesitan una justificación, unos fines nobles y altruistas que actúe de velo con respecto a sus verdaderos móviles.... La ideología enmascara la búsqueda del interés privado, presentando ese interés privado como interés general. La ideología, en definitiva, oculta la dominación de una clase sobre otra, para ella “la dominación de una determinada clase no es más que la dominación de ciertas ideas”.

Ahora bien, si Marx critica la “Ideología”, ¿qué es lo que opone a ella? Frente a las pretensiones de científicidad de la ideología Marx opone una verdadera ciencia que este, apoyada en el conocimiento objetivo de la realidad. En ese sentido señala Eymar, la concepción de Marx tendrá puntos de contacto con el positivismo, con el que comparte la creencia de la existencia de la verdad, y de las posibilidades de descubrir las leyes de determinado objeto. Marx afirma que las leyes del mundo natural y social son cognoscibles y la ciencia trabaja en ello. Se trata de descubrirlas para poder actuar sobre ellas. (Eymar 1987)

Sobre el problema de la verdad, el autor señala, que este problema no se puede autorizar y reducir a un problema epistemológico formal dentro de la ciencia. Al estar condicionada a la conciencia por el ser social, el cambio de la estructura social es una condición *sine qua non* para la solución del problema epistemológico. Es debido a ello, que dirá Marx en la octava tesis sobre Feuerbach: “Todos los misterios que descarrían la teoría hacia el misticismo, encuentran su solución racional en la práctica humana y en la comprensión de esa práctica”. Es en la acción práctica luego del proceso dialéctico entre teoría y práctica donde se demuestra si nuestras conclusiones teóricas son verdaderas o no.

La sociología actual es una respuesta a la manera en que funciona el sistema capitalista, a sus contradicciones.

La unión de la teoría y práctica, será una oposición revolucionaria a una taumatúrgica

ideología.

En ese sentido esta teoría tendrá como objetivos:

1. *Transformación del mundo burgués*: “Es decir el conocimiento científico de las leyes de la sociedad y por la posibilidad concreta de la realización de sus fines.”
2. *Servicio a los intereses de toda la sociedad*: “La teoría revolucionaria, al transformar estructuras y relaciones de producción, en las que se apoyan los intereses, crea condiciones para que estos intereses tengan un carácter universal o para que en su caso se elimine el mismo concepto de interés.”
3. *Negación de la Utopía*: “Al partir del hombre real y concreto, es posible una real emancipación. En ese sentido se parte de lo concreto hacia lo abstracto y no viceversa como es la ideología de la burguesía.”; para Marx este proceso se da en el comunismo como categoría superior a la del capitalismo.
4. Transparencia de las relaciones sociales: “No hay desconexión entre la ideología y la práctica”. (Eymar, 1987)

5.2.1. Los derechos humanos como ideología de la burguesía

Marx, según Eymar (1987) pone en cuestión la posibilidad de una construcción del Estado Racional por medios “racionales”:

Descubre como la racionalidad no tiene ninguna fuerza transformadora de la realidad porque ella misma es un producto de esa realidad que pretendía modificar... Así ésta racionalidad que sustentaba y justificaba el estado, presentándola como la esfera de lo general, va a ser calificada por Marx de Ideología, de racionalidad parcial o apariencia de racionalidad... Es en este contexto teórico en el que hay ir a la crítica de Marx a los derechos humanos en cuanto exigencias racionales de la construcción del estado.

Los derechos humanos como pensamiento práctico y superestructura política: La expresión “derechos humanos” continúa Eymar,

o sus equivalentes como “libertad, propiedad, igualdad, entre otros”., aparecen tratados en todas las obras de Marx en dos sentidos diferentes aunque próximos. En primer lugar, “los derechos humanos pueden ser considerados como ideas o ideales de carácter político hacia a un fin o meta a realizar por una sociedad determinada”. En segundo lugar, “los derechos humanos pueden entenderse como aquellos ideales ya concretados y expresados políticamente en una declaración formal o Constitución del Estado”. Esta distinción, continúa el autor, se ve con claridad, por ejemplo en el siguiente párrafo de los *Grundrisse*: ‘Igualdad y libertad dice Marx- son por lo tanto, no solamente respetados en el cambio que se basa sobre los valores de cambio, sino que el cambio de valores de cambio es la base productiva real, de toda igualdad y libertad. Como ideas puras son meras expresiones idealizadas del mismo; en cuanto desarrolladas en relaciones jurídicas políticas y sociales son solamente esta base en otra potencia’. (Grundrisse, 1987, citado en Eymar, 1987)

5.3. Algunos Datos sobre los Derechos Humanos en el Mundo Contemporáneo

Siguiendo esta línea de razonamiento veamos a manera de resumen cómo funcionan los derechos humanos que declarativamente se encuentran en la Carta de Derechos Humanos de la ONU, tomando en cuenta el “Informe de Amnistía Internacional (2016-201)”

Amnistía Internacional es un movimiento global de más de siete millones de personas que trabajan en favor del respeto y la protección de los derechos humanos. Tomamos esta organización para efectos de graficar la situación real de los derechos

humanos, por ser una confiable en el tema. En general, hay varias organizaciones serias como Human Watch Rights, entre otras.

En el documento editado y publicado el año 2017, que es un balance del año anterior trataremos de mostrar y comentar que es lo que paso en algunos países a fin de contemporaneizar de manera breve, a nivel planetario de como en la práctica se manifiesta el propósito de la Carta de Derechos Humanos aprobado en 1948 por la Organización de las Naciones Unidas (Amnistía Internacional, 2017).

Así tenemos, en el prólogo podemos leer: las cinco reseñas regionales y el análisis individual de los 159 países y territorios que componen este informe dan testimonio del sufrimiento que muchas personas soportan, ya sea durante un conflicto o al ser objeto de desplazamiento forzado, discriminación o represión. Pero estas páginas también reflejan que en algunos ámbitos se han hecho avances para proteger y garantizar los derechos humanos. (Amnistía Internacional, p. 9)

En el año 2016, el pensamiento de dignidad así como igualdad humana fue un punto de violencia y ataques mediante pláticas de temor y una búsqueda intensa de “chivos expiatorios”, generados por aquellas personas que querían tener el control y autoridad a toda costa. (Amnistía Internacional, p. 12).

La afirmación del actual Secretario General de este organismo, es bastante manifiesta respecto a la realidad de los derechos humanos. Al indicar que los conceptos claves o categorías que engloban la idea de derechos humanos, se encuentran en un atolladero en el mundo contemporáneo. A pesar de que vivimos en el siglo XXI, reflejado por un adelanto increíble de la tecnología, en el campo social al que pertenecen los Derechos Humanos, hay una inversión desproporcional muy notoria. Esto en la medida que es el sistema actual que no permite que estos derechos declarativos pasen de ser fórmulas “práctico abstractas” (Del

Águila, 2013), a realidades concretas y objetivas.

Señala de manera cruda el informe:

El año 2016 estuvo cargado de sufrimiento para la ciudad de Alepo, en Siria; todo ello producto de los abusos que causó el gobierno atentando contra los derechos humanos, lanzando bombardeos que terminaron destruyendo la ciudad. Por otro lado, en Yemen también sucedieron ataques violentos como por ejemplo:

“El empeoramiento de la difícil situación del pueblo Rohingya en Myanmar” hasta

“Los homicidios ilegítimos masivos en Sudán del Sur”,

“Las brutales medidas contra las voces disidentes en Turquía y Bahréin”

“El auge del discurso de odio en buena parte de Europa y Estados Unidos”.

(Amnistía Internacional, p. 12)

La afirmación del documento de Amnistía es bastante elocuente. Muestra la cruda realidad del mundo contemporáneo, en cuanto se refiere al tratamiento que se da a los derechos humanos, resaltando el actual conflicto interno en Siria, manejado por intereses foráneos como los de los Estados Unidos de Norte-América y Rusia, donde se viven dramas inenarrables sobre todo por los niños, a vista y paciencia del resto del planeta. Se muestra además como las grandes potencias involucradas sacrifican estos derechos fundamentales, por intereses materiales mercantiles, como las diversas riquezas naturales que tienen estos países.

Es muy grande la diferencia existente entre el deber y la acción, así como entre la retórica y la realidad. Por ejemplo la diferencia de opiniones de los

estados en la cumbre de la ONU acerca de las miles personas que se encontraban en refugio entre Siria y Jordania o cuando también en 2016, en el “Año de los Derechos Humanos de la Unión Africana”, anunciaron su retiro tres estados miembros de la Corte Penal Internacional disminuyendo así las esperanzas de que se dé una rendición de cuentas por crímenes que habían violado los derechos humanos. Por otra parte, el gobierno de Omar al Bashir atentaba contra su propio pueblo en Darfur mientras él caminaba libremente sin alguna culpa.

Una muestra más de las prácticas en cuanto se refiere a la práctica de los Derechos Humanos en la civilización occidental burguesa. En la misma medida en las recientes elecciones de los Estados Unidos de Norteamérica donde fue electo el candidato Republicano, Donald Trump quien ha asumido un discurso discriminatorio en contra de las minorías raciales cuya situación migratoria en suelo norteamericano, es incierta por diversos motivos.

Es importante también señalar que lamentablemente el 01 de junio del 2017, los Estados Unidos con Donald Trump a la cabeza anunciaron su retiro del Acuerdo Climático de París alcanzado por el 99 por ciento de países, en Diciembre del año 2015. Acuerdo vital para el equilibrio climático, en la medida que la mayoría, por no decir casi todos, los científicos del mundo, estudiosos del problema están de acuerdo que el planeta tierra está entrando a una crisis climatológica peligrosa por la mano del hombre y que si no se toman medidas adecuadas a tiempo, manifestadas en serias políticas de estado, nuestro futuro como planeta estaría en serio peligro.

Lamentablemente, existe en todo el mundo la represión llevada a cabo por motivos de disidencia, lo cual, da lugar a diversos enfrentamientos que van

aumentando día a día con el afán de callar opiniones. (Amnistía Internacional, p. 13)

Es casi común observar que en los diferentes informes de esta organización denominada “Amnistía Internacional” los diversos actos de conductas represivas, tanto de gobiernos o de grupos paramilitares tolerados y muchas veces promovidos por los propios gobiernos. Un lamentable ejemplo es el caso de El Salvador, donde los diversos gobiernos muchas veces de ultraderecha crearon los grupos pandilleros denominados “salvatruchas”, grupos altamente violentos que han llegado a la tortura y muertes violentas contra los opositores, no solo políticos, sino contra la propia población civil, ya que se dedicaban también a realizar actos delincuenciales comunes. Continuamos leyendo más adelante:

El asesinato de Bertha Cáceres, una líder indigenista que se reveló contra el gobierno por defender a las comunidades, es una gran ejemplo del peligro que se corre al tener y defender opiniones que van en contra del estado, más aún si tus opiniones llaman la atención y cuentan con una gran respaldo; los hombres que la asesinaron enviaron un mensaje para aquellas personas que no gozan de tanta atención, dando a entender lo que les podía pasar a ellos teniendo en cuenta que “silenciaron” a alguien de mayor influencia. Estas situaciones tristemente pasan tanto en el gobierno americano como en otros gobiernos. (Amnistía Internacional, p. 13)

Uno de los objetivos de estos grupos delincuenciales contratados por el empresariado burgués, es apuntar a las personalidades defensoras de los derechos humanos en sus diferentes vertientes, como el medio ambiente, por ejemplo o la defensa de las tierras de las diversas comunidades indígenas sobre todo en las zonas boscosas de Latinoamérica, como lo que citamos líneas arriba y otros que constantemente ocurren.

Con preocupación podemos observar, cómo los grandes intereses económicos y empresariales dentro del sistema burgués llegan incluso a contratar al crimen organizado para perpetrar atentados mortales contra líderes que han logrado consenso tanto en sus comunidades de origen, como a nivel internacional por su perseverante lucha a favor, en este caso, de un medio ambiente sano.

Tras el fallido intento de golpe de Estado de julio, Turquía realizó un reforzamiento a su represión de las voces disidentes durante el estado de excepción. “Más de 90.000 personas empleadas en el sector público perdieron su trabajo por tener presuntos vínculos con una organización terrorista o representar una amenaza para la seguridad nacional”; además, cerraron 184 medios de comunicación y se dio prisión preventiva a 118 (Amnistía Internacional, p. 14)

Al igual que en Turquía ocurre que en muchas partes del mundo donde se han dado atentados terroristas, los gobiernos a través de sus servicios de inteligencia rastrean a la población denominada “sospechosa” e investigan cualquier vinculación real o aparente que tengan con lo que los mismos gobiernos etiquetan como “terrorismo” y que muchas veces puedan ser situaciones que están en función a la libertad de expresión y de pensamiento; pero violando derechos fundamentales se reprime y se priva de empleo y trabajo a ciudadanos inocentes. Ello nos demuestra una vez más que el discurso de los “derechos humanos” sin condiciones fácticas para que estos se realicen sigue siendo una utopía y que es importante de crear condiciones reales sociales y políticas para que los derechos humanos sean una realidad para todos los ciudadanos.

Los golpes de estado bajo el pretexto de la amenaza a la seguridad nacional son constantes en varias regiones del globo. Golpes manejados por los grupos más conservadores de la burguesía cuando ven peligrar sus intereses. La población que insurge,

con derecho contra la injusticia es acusada de “terrorista” o subversiva y sufre las consecuencias de la represión del sistema. Los derechos fundamentales básicos son violados o conculcados sistemáticamente, entre ellos la libertad de expresión. En el pasaje comentado se trata de Turquía, pero es similar dado el caso, en las otras regiones del planeta.

La represión de la disidencia en Oriente Medio y el Norte de África, fue crónica, en Egipto, las fuerzas armadas maltrataron a sospechosos partidarios de la organización proscrita Hermandad Musulmana, en Bahrein las autoridades sometieron a juicio a opositores del gobierno, en Irán, el gobierno aprobó una ley sobre juicio penal aplicada a quienes tuvieran opiniones diferentes a las del gobierno (Amnistía Internacional, p. 14)

La ineptitud de la burguesía en la administración del estado, origina que se reprima de manera implacable las voces críticas que reclaman que se respete sus derechos como ciudadanos. Lamentablemente la respuesta represiva lo único que consigue es polarizar más al país, aparte que profundizan las violaciones a los derechos humanos.

En Corea del Norte, el gobierno empezó a controlar de manera autoritaria todo lo relacionado con las tecnologías de la comunicación. Por otro lado, en el Reino Unido aprobaron la “Ley de Poderes de Investigación”, teniendo como propósito interceptar datos y comunicaciones digitales. Esta violación a la privacidad tuvo como excusa o justificación la supuesta actuación de “otros” que hacían necesario la implementación de esta ley. Todo lo mencionado anteriormente, generó problemas y disputas muy críticas sobre todo en Europa y Estados Unidos (Amnistía Internacional, p. 14).

La información que año tras año se obtiene a través de este organismo privado internacional, refleja de manera contundente lo que ocurre con el tema de los derechos humanos en el mundo actual. Países como Inglaterra, que siempre se jactó de respetar un estado de derecho de respeto a los derechos humanos, atenta contra estos invadiendo de

manera escandalosa la privacidad humana. Ello porque el modelo burgués ya se agotó, y quienes tienen el dominio y el poder hacen denodados esfuerzos para mantener el *status quo*, sin importar el factor humano. El caso de Corea del Norte es la antípoda, una falsa interpretación del pensamiento de Carlos Marx ha conducido a ese país a una represión por parte del poder dominante, violatorio a sus derechos fundamentales. Se podría hacer un paralelo entre los cristianos creyentes en el testamento de la ley, quienes viven oprimidos por la ley y los cristianos que viven por el evangelio de la gracia, quienes viven libres de la ley.

La misma situación violatoria de estos derechos se reporta en la región americana como el informe indica:

Esta actitud también se podría ver reflejada dada en Filipinas denominada “guerra de las drogas” en el gobierno del presidente Rodrigo Duterte, en la que la idea era matar a quienes estuvieran relacionados con el mundo de las drogas, dando como resultado más de 6,000 muertes (Amnistía Internacional, p. 14).

El uso del poder punitivo del estado se vuelve con violencia contra los ciudadanos, so pretexto de combatir la delincuencia se fija como blanco a los grupos más carenciados a fin de justificar el aparato de violencia estatal y sus excesos. Frente a la incapacidad del estado de combatir de manera organizada la delincuencia, se crea un estado de “emergencia penal” donde se violan de manera sistemática los derechos humanos. Lo ocurrido, según el informe en análisis” en Filipinas es lo mismo que se realiza de manera sistemática en el área latinoamericana.

La sensación de inseguridad y pérdida de derechos derivada de factores como el “desempleo, la inseguridad laboral, la creciente desigualdad y la reducción de los servicios públicos exigían compromiso, recursos y cambios de política por parte de los gobiernos, no

chivos expiatorios fáciles de culpar” (Amnistía Internacional, p. 14).

Estas reflexiones de “Amnistía Internacional” son aplicables no sólo a un país, sino al conjunto de los países del planeta. Si bien es cierto que hay países donde el modelo del Estado de Bienestar aún funciona, y en ellos por lo tanto hay un mayor acercamiento a la realización concreta de los derechos humanos, también es cierto que las limitaciones del modelo dentro de la sociedad burguesa genera crisis cíclicas que ponen en jaque al sistema, generándolos entonces el recorte de la vigencia de estos derechos a fin de salvar al sistema y el sistema es pues el sistema del Capital y por lo tanto hay que salvar al Capital.

Un ejemplo clarísimo de lo afirmado es la última gran crisis del capitalismo mundial ocurrido entre los años del 2008 al 2013, crisis originada en los Estados Unidos de Norte América, que se dio principalmente por los malos manejos financieros de la Banca. Esta crisis se extendió a nivel planetario, afectando sobre todo a las economías dependientes del gran capital Norteamericano y para salvar al sistema los gobiernos, tuvieron que olvidarse del “Estado no interventor” e intervenir masivamente inyectando masivos capitales hacia la banca privada a fin de evitar el desplome inminente de todo el sistema. Como consecuencia de ello, los que más sufrieron esta crisis fueron los pequeños propietarios quienes perdieron sus propiedades, especialmente en los Estados Unidos de Norte América, ya que perdieron la capacidad de poder pagar sus hipotecas. Fenómeno conocido como “la burbuja inmobiliaria”. Frente a esta situación, hubo un sólo país en el mundo Islandia, que resolvió esta crisis de manera única y *sui generis*, tal como lo resume de manera interesante, quien indica que fue la propia población organizada que decidió no asumir el peso de la crisis que era responsabilidad de los grandes bancos, planteando la siguiente solución tal como lo manifiesta el autor:

Los islandeses dieron solución al problema de los bancos de la siguiente manera: Los tres enormes bancos anunciaron que estaban quebrados; Landsbanki y su banco *online* fueron nacionalizados; los dos restantes se dividieron en un “*Nuevo Banco y Viejo Banco*”; El que era “*Nuevo Banco*”, el cual se encontraba dotado de nuevos capitales, se hizo cargo de las actividades necesarias dentro del país, como: “las operaciones de pago, el funcionamiento de los cajeros automáticos (*ATM*), un servicio de otorgamiento de créditos, etc.”; por su parte, el “*Viejo Banco*” adquirió demasiadas deudas que hicieron que entre en un proceso de quiebra.

De esta forma, los bancos fueron rebautizados y permaneció el acceso a la población. El banco “*Kaupthing*” que hoy en día es llamado “*Arion*” y el “banco “*Glitnir*” actualmente es llamado “*Islandsbanki*”. Están parcialmente en manos extranjeras y solo realizan operaciones bancarias tradicionales dentro del país. (Aguirre & Alonso, 2012)

Solo de esa manera, el pequeño país Europeo pudo salir adelante y superar la crisis rápidamente. Pero este ejemplo ni siquiera fue difundido, porque para todo el sistema era obviamente un mal ejemplo.

Como continúa señalando el informe de Amnistía Internacional:

Queda claro que muchas personas desencantadas a nivel mundial no buscaron respuestas en los derechos humanos. Sin embargo, la desigualdad que había dado pie a la ira y la frustración popular eran en parte fruto de la inacción de los Estados a la hora de hacer efectivos los derechos económicos, sociales y culturales de su ciudadanía. (Amnistía Internacional, p. 15)

En todas las regiones del mundo quedó de manifiesto que, cuando las estructuras

formales de poder se usan para reprimir, la gente encuentra vías para alzarse y hacerse oír. En China, pese a la intimidación sistemática, activistas hallaron formas de conmemorar en Internet el aniversario de la represión de 1989 en la plaza de Tiananmen. Cuando se realizaron los “Juegos Olímpicos de Río”, el concursante y corredor de maratón de nombre Feyisa Lilesa, fue punto de noticia en toda la tierra cuando una vez que logró cruzar la línea de meta para obtener la medalla de plata, realizó un gesto de manifestación ante la persecución gubernamental del cuál era víctima en ese entonces el pueblo Oromo.

Esas ansias por la libertad y las ganas de no vivir en una sociedad oprimida, impulsaron a muchas personas a luchar por la humanidad. Una historia destacable puede ser la de Anas Basha, un joven de 24 años más conocido como “el payaso Alepo”, quién permaneció en la ciudad para poder aliviar a los niños aún después de que las autoridades del gobierno desataran un fatal bombardeo. Anas Basha falleció en un ataque aéreo y su hermano le hizo un homenaje por haber alegrado los corazones de los niños en “el lugar más sombrío y peligroso” (Amnistía Internacional, p. 15)

Para el 2017 el mundo ya luce como un lugar muy inestable, por lo que se vuelve necesario que personas comunes luchan contra las injusticias y defiendan su libertad; una persona no abarcará todo el mundo, pero puede iniciar por cambiar su mundo de una y pelear para hacer respetar sus derechos como persona.

Este informe, brevemente resumido del organismo privado “Amnistía Internacional” “de gran prestigio y trayectoria mundial, nos dice de manera clara que vivimos una época contemporánea donde el principal reto es aquel que Carlos Marx siempre soñó: la verdadera emancipación humana, donde el hombre libre realmente sienta en concreto que ha alcanzado en la realidad sus derechos humanos plenos convirtiéndose en la criatura suprema de la existencia. En razón, Marx solía decir que actualmente se vive la prehistoria de la raza

humana: se vive y se lucha para conseguir alimento, vivienda y abrigo. Cuando estas necesidades básicas hayan sido resueltas, entonces recién empezará la verdadera historia del hombre realizándose en todas sus potencialidades, gozando de la verdadera libertad.

5.4. Políticas Públicas y Derechos Humanos

Analizando el tema Jiménez Benítez (2007), señala respecto a la materialización de los derechos humanos en políticas públicas:

Dicha materialización se realiza mediante la adopción de políticas públicas con perspectiva de derechos y con amplia participación de la sociedad civil; de esta manera, los derechos humanos se convierten en el referente y fin último para las políticas públicas y éstas a su vez, en el instrumento para su realización. De este modo, “el enfoque de los derechos puede ser una perspectiva para guiar la acción e intervención de las autoridades públicas, a través de los diferentes planes y programas de desarrollo económico y social”. (Jiménez, 2007, p. 31)

Tratar que los derechos humanos se realicen a través de políticas públicas de Estado, constituye una propuesta interesante; pero el tema más álgido, es que si no se resuelve de manera adecuada la división entre la producción social de los frutos del trabajo y la apropiación privada de los mismos, los derechos humanos, solo serán lo que Del Águila (2013) señala: “*formulas practico abstractas*”, es decir justificantes de un orden distorsionado que es negación de la auténtica emancipación humana.

Respecto al papel del nuevo derecho el autor señala:

El enfoque de los derechos humanos, o la perspectiva de derechos como también suele llamarse, es el resultado de procesos políticos y sociales a nivel

global y regional, que expresan la más viva "lucha por el derecho", si cabe utilizar el término de Rudolph Von Ihering, jurista alemán del siglo XIX. (Ihering, 2004, citado por Jiménez, 2007, p. 32)

Pensar que el logro de los derechos humanos pueda concretarse con la “lucha por el derecho”, constituye una visión abstracta de las cosas en la medida que el derecho es consecuencia de hechos reales y concretos y no al revés, que el derecho pueda cambiar la realidad.

El autor señala que, en primer lugar, está el hecho de las transformaciones del Estado y del derecho acaecidas durante la última mitad del Siglo XX. La concreción definitiva del Estado social de derecho –pospuesto por las dos guerras mundiales- en la fórmula de Estado de bienestar, con una función interventora muy importante, trajo consecuencias para la concepción del derecho asentada hasta ese momento, en una mentalidad jurídica que respondía a un modelo profundamente estatista, racional y formal.

El razonamiento del autor se encuentra limitado por las categorías jurídicas establecidas para la sociedad burguesa dentro del modo de producción capitalista. Cuando el autor habla de “transformaciones del estado y del derecho”, parte de enunciar algunos cambios planteados de manera abstracta dentro de los esquemas del sistema, que se limitan a un razonamiento ya esquematizado.

En base a esto, las formas jurídicas de hoy en día mantienen la herencia del ideario burgués- liberal que motivan el monopolio de la producción y aplicación del derecho por parte del estado y de contera, el carácter unitario del sistema legal. “El derecho se configura entonces, como un *sistema racional-positivo*”, es decir, que se encuentra “diferenciado e independiente de las necesidades económicas y sociales que sustentan su razón de ser, y a la vez como un *sistema formal* es decir, creado y aplicado al margen de mandamientos éticos,

reglas de conveniencia y postulados políticos” (Jiménez, p. 32).

El autor continúa acotando: la nueva faceta del derecho frente a los cambios sociales se estaría dando en lo que él, llama “*modelo promocional o derecho útil y regulativo*” (Jiménez, 2007, p. 33). Interpretando este concepto, en el sentido de que el derecho pueda utilizarse para que el Estado pueda promocionar actividades diversas, que puedan derivar en políticas públicas determinadas a fin de poder cambiar la realidad y llegar a concretizar los derechos humanos.

Siguiendo esta línea de razonamiento, el autor enumera una serie de cambios en la sociedad burguesa contemporánea como: cierta “redemocratización en los países sudamericanos; resurgimiento de corrientes denominadas neoliberales en el campo de la economía y neoconservadoras en el campo de la política, preocupaciones institucionalistas relacionada con la gobernabilidad y otros, que a decir del autor, serian problemas que no surgen del sistema, sino de diversas disfuncionalidades de instituciones como: paternidad, familia, sexualidad, matrimonio, ignorando que las diversas instituciones que conforman una sociedad se desenvuelven dentro de un contexto histórico y son variables y no inmutables (Jiménez, p 33).

Uno de los mitos de la sociedad burguesa es creer que las instituciones son las mismas y no han cambiado y que las categorías de la sociedad burguesa son las definitivas.

Siguiendo el razonamiento del autor, estos cambios llevarían “a *operacionalizar los derechos humanos en políticas públicas* y a institucionalizar los movimientos sociales” (Ihering, 2004, citado por Jiménez, p. 34).

Si bien es cierto este razonamiento del autor en la sociedad burguesa contemporánea, señala que la concreción de los derechos humanos en políticas públicas de

Estado a través del sistema jurídico reformado, en base a lo que denomina interdependencia e integralidad de los derechos humanos, es un cambio importante contemporáneo; seguimos en la realidad de los hechos creando fórmulas abstractas sin tomar en cuenta la realidad de nuestras sociedades. En el caso de América Latina, la realidad es bastante elocuente cuando se trata de comprobar en el terreno de los hechos las políticas públicas en los diferentes sectores de gobierno.

Conceptos y principios como, transversalidad de los derechos humanos, principio de democracia, principio de solución pacífica de conflictos, principio de no discriminación, entre otros, siguen siendo fórmulas “práctico abstractas” a efectos de hacer realidad estos derechos.

Finalmente, podemos deducir de lo vertido por el autor del artículo analizado, que el supuesto avance conceptual en la problemática en comento, permitirá una mejor proyección en términos de desarrollo sea para el país o la región.

5.5. Estado de Bienestar Social y Derechos Humanos

Respecto al denominado estado de bienestar y los derechos humanos podemos afirmar con Alonso y Giraldo (2001):

Por los años setenta se generó una fuerte y determinante crisis, producto del esquema de desarrollo que estableció el capitalismo avanzado en el que el Estado se interponía en las denominadas “esferas de producción”, garantizando la estabilidad económica y protección social de la población. Dicha crisis vuelve a armar la escena a nivel internacional, desde la interdependencia suscitada en 6 procesos fundamentales:

“La globalización económica, social y cultural”.

“La expansión de la democracia liberal”.

“El dominio de las fuerzas del mercado en el sistema mundial”.

“Las transformaciones de los sistemas de producción del trabajo y de los mercados de trabajo”.

“El cambio tecnológico acelerado y la revolución en los medios de comunicación de masas”. (p. 7)

Los autores explican en esta cita, que el llamado modelo del capitalismo avanzado se encuentra ya en crisis desde la década de los 70, es decir, hace ya más de 45 años. Este modelo ya agotó sus expectativas. En la medida que el sistema entra en crisis obviamente los derechos humanos entran en crisis también. Los gobiernos restringen el gasto público y lo primero que hacen es sacrificar derechos fundamentales a fin de proteger al gran capital.

A continuación señalan los autores:

Según Norbert Lechner se tenía que reformar el estado para reorganizar las actividades económicas, sociales y científicas; básicamente enfrentando las contradicciones en procesos sociales que daban poca estabilidad al Estado a medida que iba aumentando la complejidad en la sociedad. (Alonso y Giraldo, p. 8)

Como podemos ver, hoy en día se habla de la reestructuración del Estado, porque ya no responde a las nuevas exigencias sociales. El Estado se encuentra incapacitado para enfrentar los retos de la compleja realidad social contemporánea. La contradicción fundamental entre el capital privado y la producción social, se manifiesta en todos los niveles, creando pobreza y crisis financieras a todo nivel.

Los notorios resultados del proceso de reorganización global fue la “modificación de estructuras básicas del Estado de Bienestar”. En específico, los Estados de la mayor parte de los países industrializados asumieron implementaron la modernización administrativa y creación de infraestructuras productivas y servicios competitivos, basados en la buena sociedad de mercado y limitación del Estado para intervenir en lo social. (Alonso y Giraldo, p. 8)

En la realidad concreta, observamos que estos procesos o intentos de reestructuración del Estado burgués, generan una serie de disfuncionalidades dentro del sistema, tales como aparición de nuevas formas de delincuencia, problemas de discriminación, y como señala el autor:

Los diferentes procesos de reestructuración generan desigualdad social, provocando así una incomodidad convertida en violencia, en las constantes protestas contra la reforma de la Seguridad Social, desacuerdo por parte de los estudiantes, etc. (Alonso y Giraldo, 2001, p. 9)

Los llamados procesos de reestructuración del Estado burgués, causan una serie de inestabilidades y procesos disfuncionales, puesto que se trata de modificar las consecuencias sin tener en cuenta las causas que producen ese proceso de disfuncionalidad. La causa original, es la misma base del Estado burgués con sus propias contradicciones; ello aunado al proceso de evolución histórica de cada realidad. Son muy raros los casos donde el sistema burgués ha logrado estabilizarse de manera óptima pero aun así relativa como el caso del Japón, pero siempre en la periferia el sistema muestra sus “efectos dañinos colaterales”. En ese sentido, los derechos humanos tienen cierta realidad de afirmación, al menos por un tiempo; pero a nivel planetario el problema es aún mayor.

En ese sentido el autor señala:

Ese malestar se da por la disolución de las instituciones que mantenían estable el aspecto social. La articulación entre las transformaciones de la economía, la crisis de Estado.

“La articulación que se da entre las transformaciones de la economía, la crisis del Estado de Bienestar, la crisis de la sociedad del trabajo y la crisis del sujeto, produce una progresiva pérdida de legibilidad de la sociedad”, es decir, “la paulatina desaparición de los referentes identitarios que servían a los individuos para desarrollar sus biografías personales”. Debido al incremento de las desigualdades hace que la sociedad se vuelva opaca ante tantas diferencias existentes, creando así diversos conflictos.

Ante toda esta situación en la que la sociedad se encuentra opaca, adquiere fuerza el análisis en relación a los derechos humanos y el papel que juega en la reflexión de vínculos sociales para poder reorganizar el estado para adquirir una forma de vida que tenga como pilar la democracia. (Alonso y Giraldo, pp. 9-10)

Los autores consideran que es necesario plantear nuevas alternativas, a fin de que los derechos humanos se conviertan en una realidad palpable y concreta, tal como lo manifiesta Marx, el hombre adquiera corporalidad. Pero los continuos fracasos indican que dentro de las condiciones del capital no será posible lograr estos objetivos. Se necesita un nuevo modelo donde sea resuelta la contradicción fundamental del sistema. Esto es, la contradicción entre el capital privado y la producción social.

El denominado Estado de bienestar social, que constituye una versión depurada del Estado burgués respecto a los derechos humanos, tiene una concepción meramente

cuantitativa en lo que se refiere a la realización de los derechos humanos. Diversos autores tratan de recomendar diversas fórmulas que tienen el defecto de analizar el tema de la cantidad; esto es, ven sólo el lado de la distribución económica de los gastos públicos del Estado respecto a la satisfacción de los servicios públicos, mas no ven el aspecto cualitativo del mismo, como el caso propuesto por Phillippe van Parijs, citado en (Alonso y Giraldo, p. 224) que señalan:

Una asignación universal (ingreso incondicional pagado a cada ciudadano) no podrá instituirse si no se percibe ampliamente como justa, equitativa y éticamente aceptable.

Una prestación de este tipo no tiene posibilidades serias de aparecer como legítima si no existe una concepción ética que supere, completamente, los registros del seguro y de la solidaridad. ¿En qué consiste esta concepción? ¿En qué se diferencia de las concepciones éticas que confieren legitimidad a las formas existentes del Estado de Bienestar? ¿Qué configuración o diseño del sistema de transferencias sociales se justifican a partir de ella?

Para explicar de manera correcta los “Fundamentos éticos del Estado de Bienestar” se vuelve muy relevante establecer tres modelos a los cuales llamo “bismarckiano”, “beveridgeano” y “paineano”. En el primer modelo “los trabajadores renuncian obligatoriamente, a una parte de sus remuneraciones presentes, para constituir un fondo que se utilizará para cubrir cuando tengan necesidad los gastos de la atención de su salud y para suministrarles un ingreso cuando no puedan trabajar.” En el segundo modelo los “titulares de ingresos primarios (trabajo o capital) renuncian, obligatoriamente, a parte de sus ingresos para constituir un fondo que suministrará a todos los miembros

de la sociedad un nivel mínimo de recursos, incluida la prima de un seguro de salud”, esto se da “ya sea porque no son capaces de atender ese mínimo por sus propios medios (en razón, por ejemplo, de su edad, incapacidad, accidente, enfermedad) o por la imposibilidad de encontrar un empleo cuya remuneración le resulte suficiente”. Para finalizar, en el tercer modelo “todos los titulares de ingresos renuncian obligatoriamente, a una parte de ellos, para constituir un fondo que sirva para pagar incondicionalmente un ingreso uniforme a todos los miembros de la sociedad.” (Alonso y Giraldo, 2001, p. 224)

Continúan señalando los autores:

Estos modelos no aplican completamente a ningún Estado de Bienestar, sin embargo, lo que importa son sus fundamentos éticos que estarán basados en dos puntos: “el seguro y la equidad, por intermedio de un tercero, la solidaridad”. La tesis cuantitativa de este autor, en resumen expone que los temas del “seguro, solidaridad y la equidad” designan, respectivamente, los fundamentos éticos de los modelos “bismarckiano, beveridgeano y paineano”. (Alonso y Giraldo, p. 227).

Para Alonso y Giraldo (2001), estos tres elementos : seguro, solidaridad y equidad constituyen lo que ellos denominan los tres elementos a éticos de un estado de bienestar social; aunque especifica que estos conceptos deben de estar debidamente delimitados, quedan atrapados dentro de un marco puramente cuantitativo, mas no cualitativo, como lo analiza Carlos Marx.

5.6. Multiculturalismo Globalización y Derechos Humanos

Sobre este problema en el mundo contemporáneo podemos tomar a De Souza (2002),

quien señala:

En su artículo, el autor hace un planteamiento que lo denomina “hermenéutica diatópica” y ello se refiere a un dialogo intercultural como principio hegemónico hacia un discurso y una práctica más real de los derechos humanos. Es importante tener en cuenta que, la situación actual de globalización y fragmentación de culturas o identidades, los derechos humanos juegan un papel emancipatorio de primer nivel. En ese sentido y teniendo en cuenta que cada cultura tiene una naturaleza incompleta, se hace vital ese diálogo intercultural a fin de sentar las bases, para lo que el autor llama, la realización de los “derechos humanos cosmopolitas”.

Mientras no se plantee el cambio de modelo y se toque seriamente sus contradicciones fundamentales, cualquier otro planteamiento quedará sólo en el plano teórico. Es probable que haya teorías interesantes y que llevadas a la práctica funcionen bastante bien, al menos un tiempo hasta que la inevitable crisis del sistema los arrastra al fracaso.

En países centrales, las fuerzas progresistas optan por la revolución socialista para formular sus políticas autónomas. Sin embargo, los diferentes tipos de crisis de dichos proyectos acuden a los derechos humanos para volver a construir el aspecto de emancipación. Es decir, se percibe que acuden a los derechos humanos para que pueda ser cubierto el espacio dejado por la política socialista, lo que nos lleva a preguntarnos... ¿Los derechos humanos pueden cubrir tal espacio? La respuesta es un sí cualificado (De Sousa, p. 59-60).

El autor prosigue comentando:

Esta crisis del sistema capitalista ha llevado a crear movimientos revolucionarios o contestatarios que políticamente no han podido posesionarse de manera exitosa en los países donde la crisis es más evidente; pero en sus pretensiones de aglutinar masas han retomado la bandera de los Derechos Humanos como objetivo de lucha, ya que en el tema político han tenido un retroceso significativo.

A efecto de dar alternativas dentro del modelo en crisis, el autor plantea algunas especificaciones, que los denomina: tensiones dialécticas que yacen en el núcleo de la modernidad occidental y son las siguientes:

Se pueden determinar tres tensiones. La primera ocurre entre la regulación social y la emancipación social, las cuales guardan tensión creativa entre sí. A fines de este ciclo ya no es una tensión creativa, dejando de ser “el otro de la regulación” afrontado por políticas emancipadoras para ser “el doble de la regulación”.

La política de derechos humanos, “que ha sido a la vez una política emancipadora y regulatoria, está atrapada en esta crisis doble, mientras que intenta, al mismo tiempo, superarla.”

Las tensiones dialécticas a las cuales se refiere el autor del artículo en análisis, son analizadas dentro del modelo y se manifiestan como dinámicas dentro de la crisis del modelo. Podríamos llamarla disfunciones del sistema que se dan para tratar de reacomodar el mismo sistema, pero sin lograr un avance significativo. Al final son como válvulas de escape que bajan la tensión y el modelo logra aun mantenerse de pie.

La segunda tensión dialéctica se da entre el Estado y la sociedad civil. El Estado es maximalista, en la medida en que la sociedad civil, se autorreproduzca mediante leyes regulaciones que proceden del Estado y para las que aparentemente no existe límite, mientras se respeten las reglas democráticas para la creación de leyes. (De Sousa, p. 61)

Para el autor el Estado burgués moderno se convierte en un estado maximalista, es decir lo abarca todo con su sistema regulador normativo. Los derechos humanos se ubican en medio de las tensiones, como los denomina el autor, pero dentro de ellas. Cuando se habla de las luchas de la sociedad civil por los derechos humanos, vemos la tensión que existe entre el estado burgués y la sociedad civil, en la medida que no representa sus intereses, pues si los representara esta tensión no existiría. Esta teoría como las otras tratan de buscar salidas teóricas dentro del mismo sistema y si se acercan en algo en la práctica, en algunos casos funciona pero de manera limitada. El primer deber del Estado burgués, es dar las mejores condiciones para el libre movimiento reproductivo del capital. Respecto a los derechos humanos de segunda y tercera generación, si bien es cierto que la sociedad civil a través de sus colectivos exige que el Estado sea garante de la preservación de estos derechos, también es cierto que, en la lucha por los derechos civiles se exige al Estado la preservación de los mismos. Las tensiones existen a los niveles comentados por el autor y esas tensiones se dan debido a que el estado en principio no representa de manera plena los intereses de la sociedad civil, sino solo de algunos colectivos o intereses privados. El punto sería cómo realmente democratizar los intereses privados para equilibrar esas tensiones; para Marx la única salida es de democratizar el capital, y ello implicaría que la propiedad privada sobre las fuerzas productivas sufriera una transformación profunda. El debate está abierto.

Prosiguiendo y llegando al aspecto final: la tercera tensión se da entre el Estado nacional y globalización. “El modelo político de la modernidad occidental es un modelo de

Estados nacionales soberanos que coexisten en un sistema internacional de estados igualmente soberanos, el sistema interestatal. El Estado nacional es la escala privilegiada de la regulación y emancipación social.” Por un lado, el sistema interestatal es considerado parcialmente como una sociedad anárquica y por el otro las luchas emancipadoras internacionalistas siempre ha sido más aspiración que realidad (De Sousa, p. 61).

Por último, el autor menciona que, el problema de los derechos humanos no puede reducirse a un problema social y cultural. Si bien hoy en día los Estados ya no son tan independientes como antaño, y que por la complejidad de las relaciones internacionales ha habido una obligación de tejer una red normativa internacional que regule esta relaciones, a fin de poder relajar las diversas tensiones existentes entre los Estados en el mundo contemporáneo, y parte de esas tensiones constituyen los derechos humanos, ello no significa que la lucha por la plena realización de los mismos sean considerados como un problema social y cultural, pues ello nos llevaría a un reduccionismo absurdo y que esta lucha se quede solamente en la superficie cosmética, cuando de lo que se trata es que estos derechos se sitúen en el plano estructural del sistema con la finalidad que se realicen de manera plena y definitiva y no queden en el limbo de la lucha permanente por su vigencia o realización.

A decir de Souza (2002) “la globalización constituye un proceso por el cual una entidad o condición local tiene éxito en extender su alcance sobre el globo y, al lograrlo, desarrolla la capacidad para designar una entidad o condición social como local” (p. 62).

La globalización, que al margen de las diferencias de opinión sobre el mismo puedan darse, implica la natural expansión del capital en todo el mundo. La imposición de un modo de producción en su fase máxima de desarrollo, lo que clásicamente se denominaba imperialismo, hoy por hoy se le denomina “globalización”. Este fenómeno propio del

desarrollo del capitalismo, tiene su fundamento en la expansión global del capital de manera fundamental y a partir de esa expansión afecta a toda la estructura mundial en sus diferentes manifestaciones locales, que buscan expandirse para formar parte de ese capital, única forma de encontrar una ubicación exitosa en el modelo expandido. Pero si nos referimos a la esencia del ser humano tal como lo concebía Marx, el fenómeno de la globalización es como el desván de antigüedades recicladas que mantiene atado al ser humano, cosificándolo y esclavizándolo, negándole la auténtica libertad para salir volando libre como la crisálida, que luego se convierte en mariposa. Es decir, es la máxima cosificación superficial del hombre, la plena alienación en su máxima expresión.

El capital a través de la globalización y sus grandes representantes, buscan dominar el mercado mundial a fin de obtener ganancias cuantiosas, obtenidas muchas veces a través de fraudes gigantescos o a través de actos delictivos como el narcotráfico, la corrupción, etc. Este fenómeno pues no traduce la realización de los derechos humanos, pues la crisis ecológica es solo una manifestación del colapso de un sistema ya caduco, sostenido por la fuerza.

CONCLUSIONES

1. El concepto de Marx sobre la libertad, ha cobrado relevancia en la actualidad en la medida que, armonizada con lo social, guarda una fuerte conectividad sustancial con los derechos fundamentales.
2. La libertad individual no se contrapone con las libertades sociales. En tal sentido, reinterpretada el concepto de libertad propuesto por Carlos Marx, en un contexto de nuevas circunstancias y conocimientos adquiridos sobre el particular, se constituye en un aporte sustancial para la consolidación de un Estado Constitucional.
3. Las reflexiones filosóficas de Carlos Marx sobre la libertad y los derechos humanos, permitirían consolidar en términos prácticos un Estado Constitucional moderno.
4. El concepto de Marx sobre la libertad es: la necesidad hecha conciencia, ha cobrado relevancia en la actualidad en la medida que, armonizada con lo social, guarda una fuerte conectividad sustancial con los derechos fundamentales. La libertad individual no se contrapone con las libertades sociales.
5. En tal sentido, reinterpretado el concepto de libertad propuesto por Carlos Marx, en un contexto de nuevas circunstancias y conocimientos adquiridos sobre el particular, se constituye en un aporte sustancial para la consolidación de un Estado Constitucional moderno.
6. A diferencia de otros pensadores que contraponen libertad y necesidad como conceptos que se excluyen mutuamente, Marx lo ubicó en un nivel de unidad superior como afirmación y reafirmación racionalizada. Entendiendo a la libertad como necesidad hecha conciencia y, por tanto, limitada. De manera que, la libertad

no niega la necesidad, sino se reafirma en la libertad elevado en un plano superior de exigencia y ejercicio responsable.

7. Hoy, se reconoce derechos humanos de tercera generación (derecho a la paz, al medio ambiente, al trabajo, a las libertades sindicales, etc.) de manera que los derechos humanos ya no se reducen a una cuestión individual, sino también difusa o colectiva. En ella está la reafirmación de la teoría de Carlos Marx sobre los derechos humanos.
8. La Teoría acerca del concepto de libertad de Carlos Marx, responde a la realidad concreta de la dinámica de la sociedad capitalista y la naturaleza del ser humano, que se manifiesta en función al trabajo como categoría única del “homo sapiens”.
9. La auténtica libertad, en palabras de Marx, es la autorrealización del ser humano en el ejercicio concreto de todas sus potencialidades, lo que implica la realización plena de sus derechos humanos.
10. Solo en la medida que el ser humano se libere de manera real y concreta de la enajenación capitalista, podrá lograr su verdadera emancipación y con ella, será una realidad el logro del principio de dignidad, que es el punto nuclear de todos sus derechos fundamentales.
11. Los derechos humanos dentro del pensamiento de Carlos Marx, han evolucionado en función al hombre histórico y concreto, y han ido variando de acuerdo a los diferentes modos de producción, siendo el *iusnaturalismo* un planteamiento abstracto e ideal en cuanto a su concepción.
12. Históricamente, los derechos humanos han demostrado el divorcio entre la sociedad civil y el Estado dominante, por una clase que detenta el poder económico, y han surgido como un programa de lucha frente a la naturaleza expoliadora de las clases dominantes.

13. Formalmente, los derechos humanos se positivizaron en 1948, a través de la Carta de derechos fundamentales de las Naciones Unidas y se constituyen para el mundo capitalista burgués en “fórmulas práctico abstractas” (Del Águila, 2013), que sirven para justificar el *status quo*.
14. Según Marx, no se puede hablar de derechos humanos en la sociedad capitalista burgués, en la medida que el hombre no es libre porque se encuentra enajenado. Es necesario un cambio de modelo donde el hombre sea realmente libre y pueda desarrollarse en todas sus potencialidades.
15. Las diversas teorías acerca de la realización concreta de los derechos humanos, cometen el error de proponer cambios dentro del mismo modelo capitalista burgués, quedando por ello, condenados a ser solo fórmulas racionales muy interesantes, sin posibilidad de aplicación concreta.
16. Según Marx, la ideología lo constituyen un conjunto de falsas representaciones de la realidad, tratando de explicar un fenómeno partiendo de premisas inexistentes, llegando por lo tanto, a conclusiones falsas. En ese sentido, los derechos humanos, tal como se encuentran diseñados en la sociedad capitalista burguesa, se constituyen en ideología porque no toman en cuenta al hombre concreto, no pudiendo por tanto, realizarse plenamente.
17. En la sociedad capitalista burguesa, se han ensayado teorías como el Estado de bienestar social y las llamadas políticas públicas, que tratan de crear espacios reales y concretos para que los derechos humanos puedan realizarse; sin embargo, si bien han tenido relativo éxito, la crisis del sistema los ha llevado al fracaso, anulándose en algunos casos, desactivándose en otros. Un ejemplo reciente fue la Gran Crisis Mundial que se dio entre los años 2008-2013.

18. Un acercamiento hacia una realización efectiva de los derechos humanos, se daría con el establecimiento de políticas públicas concretas, con la participación real y plena de la ciudadanía, a fin de que los derechos humanos declarados formalmente en la Carta de la ONU, al menos se acerquen a realizarse de manera concreta aunque sea de manera parcial, pues, en la medida que el modelo capitalista se encuentra agotado, no es posible a decir de Marx, una plena realización de los derechos humanos.
19. Marx es reconocido como el filósofo de la libertad, al menos por quienes han analizado y estudiado de manera seria su filosofía, pues desde muy joven le ha preocupado ese problema. En ese sentido, para él, los derechos humanos no son posibles o viables si el hombre no es realmente libre, y la verdadera libertad solo puede alcanzarse en una nueva sociedad. Sin embargo, en sus análisis, sobre todo en la *Cuestión Judía*, manifiesta que el reclamo por estos derechos es parte necesaria en ese camino histórico hacia la emancipación humana.
20. Un problema central en el tema de la realización concreta de los derechos humanos, se refiere a la propiedad privada; no a la propiedad privada personal, sino a la propiedad privada de las fuerzas productivas, lo que lleva a la apropiación del capital versus la producción social. Marx señala que, esta contradicción genera los problemas de desigualdad e injusticia social, generando la explotación masiva de los trabajadores. El dilema dentro del modelo, es cómo conciliar estos extremos a fin de lograr avances en la concreción de los derechos humanos. El llamado Estado de Bienestar Social, es una respuesta parcial al sistema, que de alguna manera ha funcionado, sobre todo en los llamados países desarrollados, pero no en los otros países llamados del Tercer Mundo; pues ello depende de los recursos económicos con que se cuenta. Los países ricos tienen recursos; los pobres no, y a nivel mundial

es la inmensa mayoría que no puede gozar de este “Estado de Bienestar Social”. Para Marx, no es posible conciliar esta contradicción, la única vía posible es resolverla vía la eliminación de la apropiación privada de las fuerzas productivas, y como consecuencia, del gran capital.

21. Vivimos una época llamada como “la era de la globalización” como respuesta a lo que Marx llamó “La Gran Acumulación del Capital”, donde debido al gran avance tecnológico, las fronteras han cedido a la fuerza del mercado mundial. El sistema capitalista ha llegado a manifestarse en su máxima tensión contemporánea. Probablemente, Carlos Marx ni siquiera soñó esta manifestación del sistema, aunque si lo predijo, y ello puede desprenderse de la lectura de sus obras. Si bien su visión del “Comunismo Mundial” como sistema superior al capitalismo, sea todavía una utopía pues tendría que darse a nivel mundial, ya que ello implicaría el desarrollo máximo de las fuerzas productivas en cada uno de los países del orbe, caso contrario no funcionaría. Es cierto también, que los Estados pueden transformarse de manera paulatina acercándose a ese ideal de Marx, logrando mejoras a través de las políticas públicas adecuadas dirigidas al ciudadano. Quizás el ejemplo de la pequeña Islandia cuando afrontó la gran crisis del año 2008-2013, sea un camino interesante para analizarse mejor.

Muchas categorías políticas y jurídicas, como libertad, democracia, multiculturalismo, etc. han alcanzado un desarrollo no solo teórico sino también práctico en varios países del planeta. La idea es replicar de manera práctica en todos los países, a fin de lograr al menos de manera parcial el logro de los derechos humanos. Aunque para Marx, si no se plantea el problema de manera radical, no es posible lograr el éxito. Ello lo demostró al criticar el llamado “Programa de Gotha”, donde se planteaban reformas parciales siendo refutados por Marx de manera contundente.

RECOMENDACIONES

Como recomendación general del presente trabajo es que tomando en cuenta las reflexiones de Carlos Marx, reinterpretar los conceptos de libertad y derechos humanos. En tal sentido, los Estados deben elaborar y ejecutar políticas públicas adecuadas y concretas, que acerquen más lo formal de la Carta de las Naciones Unidas, a la realización concreta de los mismos, pensando más en el hombre como ser humano y no en el Gran Capital.

La tarea es muy difícil, pero solo la evolución histórica de las sociedades nos dará la razón.

Finalmente, frente a este gran reto, cabría plantearse la pregunta: ¿Hasta dónde el Gran capital y la Gran Burguesía permitirían conciliar sus intereses con los de la sociedad civil? ¿Estarían dispuestos a aceptar la abolición de la apropiación privada de las fuerzas de producción?

BIBLIOGRAFÍA

- Alonso, M., & Giraldo, J. (2001). *Derechos humanos sociales*. Medellín, Colombia: Escuela Nacional Sindical.
- Amnistía Internacional. (2017). *Informe 2016/17: la situación de los derechos humanos en el mundo*. Recuperado de <https://www.amnesty.org/es/latest/research/2017/02/amnesty-international-annual-report-201617/>
- Andrzej, W. (1988). Karl Marx como filósofo de la libertad. Critical review. *A Journal of Bollks and ideas*, 2(4), 248-249. Recuperado de https://www.cepchile.cl/cep/site/artic/20160303/asocfile/20160303183505/rev36_walicki
- Aguirre, P., & Alonso, N. (2012). Afrontar la crisis a la islandesa: ¿un cuento o una realidad?. *Papeles de Relaciones Ecosociales y Cambio Global*, (118), 89-103. Recuperado de https://www.researchgate.net/publication/263888722_Afrontar_la_crisis_a_la_islandesa_un_cuento_o_una_realidad
- Atienza, M. (2008). *Marx y los derechos humanos*. Lima, Perú: Palestra.
- Berlin, I. (1999) *Four Essays on Liberty*. Madrid, España: Alianza Editorial.
- Del Águila, L. (2013). *Comunismo y poder político y libertad personal en Marx* (Tesis doctoral, Pontificia Universidad Católica del Perú, Lima). Recuperada de <http://tesis.pucp.edu.pe/repositorio/handle/20.500.12404/4856>
- De Los Ríos, M. (2013). Las dimensiones trascendentes de la dignidad humana como fundamento para la formulación de los derechos humanos. *Dereito* 23(1), 33-51. Recuperado de <http://www.usc.es/revistas/index.php/dereito/article/view/1106>
- Eymar, C. (1987). *Karl Marx, critico de los derechos humanos*. Madrid, España: Technos.

- González, D. (2017). *El principio de la dignidad humana*. Recuperado de <http://absta.info/el-principio-de-la-dignidad-humana.html>
- González, G. (2012). La libertad en la obra de I. Kant. Su interés para la educación en la doctrina de los Derechos Humanos. *Revista de Filosofía* (72), 7-36.
- Galcerán, M. (1983). *Marxismo y libertad. La libertad en Marx*. (Madrid, U. Complutense)
- García, J. (2009). Siete tesis sobre la descolonización de los derechos humanos en Karl Marx: un diagnóstico popular para evaluar la calidad de la democracia en américa latina. *Tabula Rasa*, (11), 253-285. Recuperado de <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=39617332011>
- Hancke, L. (1958). *La lucha española por la justicia en la conquista de América*. Madrid, España: Aguilar.
- Hinkelammert, F. (2006). Prometeo, el discernimiento de los dioses y la ética del sujeto. Reflexiones sobre un mito fundante de la modernidad. *Polis, Revista Latinoamericana*, 5(13), 1-27. Recuperado de <https://journals.openedition.org/polis/5527#quotation>
- Jiménez, W. (2015). El enfoque de los derechos humanos y las políticas públicas. *Civilizar: Ciencias Sociales y Humanas*, 7 (12), 31-46. Recuperado de <https://revistas.usergioarboleda.edu.co/index.php/ccsh/article/view/781>
- Marx, K. (1971). *Diferencia de la filosofía de la naturaleza en Demócrito y Epicuro*. Madrid, España: Ayuso.
- Marx, C. (1973). *El Capital*. Buenos Aires, Argentina: Cartago.
- Marx, K. (2003). *Salario precio y ganancia*. Madrid, España: Fundación Federico Engels.
- Marx, K. (1974). *Sobre la filosofía de epicúreos estoicos y escépticos*. Moscú: Progreso.
- Marx, K. (1982). *La cuestión judía y otros textos*. Madrid, España: Terramar.

- Marx, K. (1989). *Contribución a la crítica de la economía política*. Madrid, España: Progreso.
- Marx, K. (2010). *El capital. Libro primero. El proceso de producción del capital* (vol. 1). Madrid, España: Siglo XXI.
- Marx, C., & Engels, F. (1964). *Manifiesto del partido comunista*. Recuperado de <http://www.papelesdesociedad.info/IMG/pdf/manifiesto-partido-comunista-pekín-1964.pdf>
- Marx, C., & Engels, F. (1975). *Obras escogidas*, Moscú, Rusia: Progreso.
- Marx, K., & Engels, F. (1978). *Obras de Marx y Engels. Manuscritos de París escritos de los Anuarios Francoalemanes* (vol. 05). Barcelona, España: M. S. Luzón.
- Murillo, F. J., & Hernández-Castilla, R. (2016). Hacia un concepto de justicia social. *Revista Iberoamericana sobre Calidad, Eficacia y Cambio en Educación*, 9(4), 7-23. Recuperado de <https://www.redalyc.org/pdf/551/55122156002.pdf>
- Papacchini, A. (1998). Los derechos humanos a través de la historia. *Revista Colombiana de Psicología*, (7), 138-200. Recuperado de <https://revistas.unal.edu.co/index.php/psicologia/article/view/16061>
- Pérez, A. (1987). Concepto y concepción de los derechos humanos: (acotaciones a la ponencia de Francisco Laporta). *Doxa*. 04. Recuperado de <http://www.cervantesvirtual.com/obra/concepto-y-concepcin-de-los-derechos-humanos-acotaciones-a-la-ponencia-de-francisco-laporta-0/>
- Pettit, P. (2004). *Republicanism: una teoría sobre la libertad y el gobierno*. Buenos Aires, Argentina: Paidós.
- Pelé, A. (2004). Una aproximación al concepto de dignidad humana: *Universitas Revista de Filosofía, Derecho y Política*, 1, 1-13. Recuperado de URI: <http://hdl.handle.net/10016/8646>

- Prior, A. (2004). *El problema de la libertad en el pensamiento de Marx*. Madrid, España: Biblioteca Nueva.
- De Souza, B. (2002). Hacia una concepción multicultural de los derechos humanos. *Análisis Político*, (31), 3-16. Recuperado de <https://revistas.unal.edu.co/index.php/anpol/article/view/76626>
- Sartori, G. (2000). *Teoría de la democracia*, Madrid, España: Alianza Editorial.
- Stennard, D. (1992), *The American Holocaust*. Nueva York, NY: Oxford University Press.
- Torres, C. (2015). *Fundamentos filosóficos de la dignidad humana y su Incidencia en los derechos humanos* (Tesis doctoral, Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Lima, Perú).
- Treviño, R. (2002). *La persona y sus atributos*. Nuevo León, México: Universidad autónoma de nuevo León.
- Schmidt, A. (1977). *El concepto de naturaleza en Marx*. Madrid, España: Siglo XXI.
- Walicki, A. (2011). *Karl Marx como filósofo de la libertad*. Recuperado de http://www.cepchile.cl/cep/site/artic/20160303/asocfile/20160303183505/rev36_walicki.pdf